الاغتراب

تمهيد

ألحت مشكلة الاغتراب ، باعتبارها حالة مميزة للانسان في المجتمع الحديث ـ في ان تفرض نفسها على كثير من مجالات النشاط الثقافي في الوقت الحالي ، وان تظهر كموضوع اساسي في كثير من الكتابات الادبية والاعمال الفنية والبحوث الاجتماعية والانثربولوجية والدراسات الفلسفية ، واصبح المنطوى على نفسه يظهر في هذه الاعمال مغتربا من الناس ، بل ومن نفسه ومشاعره وعواطفه ، يعانى عذاب الوحدة والعجز عن الاتصال بالاخرين ، وعدم القدرة على التعامل مع غيره . وقد كتبت حول هذا الموضوع روايات عديدة عميقة لعل من اشهرها رواية الاديب الفرنسي البير كامى Albert Camus « الغريب L'Etranger » التى يعالج فيها مشكلة الشاب الفرنسي الجزائرى ميرسو Meursault الذى يعمل في احدى الوظائف الكتابية ويعيش كغيره من ابناء طبقته في شقته التي يطهو فيها طعامه بنفسه ويلتقى فيها بفتاته في نهاية الاسبوع ويرتاد كغيره دور السينما ، ولكنه مع ذلك يجد صعوبة في فهم المجتمع الذى

يعيش فيه ، اذ كان يفتقر الى كثير من الصفات التى يجب ان يتمتع بها اى شخص عادى لكى يتقبله المجتمع ويتعامل معه. كانت تنقصه القدرة على مسايرة الاخرين اى على (النفاق الاجتماعى) وعلى التنازل عن مشاعره وآرائه الصادقة الامينة، وكان يبدى رأيه الصريح الموضوعى (البارد) في مشكلات الحياة والموت والجنس ، فتصدر عنه كما لو كانت صادرة عن غيره وينظر اليها من « خارج » ، وبذلك كان يعانى من الاغتراب من المجتمع الذى يعيش فيه ، ومن الناس الذين يتصل بهم في حياته اليومية . وهذه الحالة ذاتها ترددت بصور مختلفة فى اعماق الكثيرين من مشاهير الكتاب من امثال بيكيت Beckett وأونسكو Ionesco وجينيه Genet بطريقة اصبح الاغتراب يبدو معها كما لو كان نوعا من الوباء الاجتماعى الذى يهدد المجتمع الحديث . وهذا الوضع نفسه نجد له مثيلا في كثير من كتابات السوسيولوجيين والانثربولوجيين الذين يركزون بحوثهم ودراساتهم على ما يطلق عليه ريسمان Riesman اسم The Lonely Crowd اى على تلك التجمعات او الحشود الصغيرة « الذرية » من سكان المدن الذين ينطوون على انفسهم ، ويعانون من الشعور بالضآلة تحت وطأة النظم الاجتماعية السائدة في المجتمع الحديث ، والتى لا يملكون حيالها الا الخضوع رغم انهم لم يشتركوا في صياغتها ، ورغم انهم لا يكادون يفهمون معناها او فائدتها على ما يقول جورج نوفاك George Novack .

والواقع ان مصطلح « الاغتراب » يعتبر الان من اكثر المصطلحات تداولا في الكتابات التى تعالج مشكلات المجتمع الحديث ، وبخاصة المجتمع الصناعى المتقدم ، وبالذات في الدول الراسمالية . وقد ظهرت في السنوات الاخيرة مؤلفات كثيرة في اللغات الاجنبية تتناول مفهوم الاغتراب وتطوره وأساليب معالجته في مجالات الفلسفة وفلسفة السياسة والعلوم الاجتماعية والانسانية ، وان لم يظهر في اللغة العربية حتى الان سوى عدد قليل جدا من الكتب والمقالات على الرغم من ان « الاغتراب » يعتبر في نظر الكثير من المفكرين والكتاب من اهم السمات المميزة للعصر ، واحدى النقاط الجوهرية التى يدور حولها الصراع بين الاتجاهين الماركسى والراسمالى.

والغريب هو انه على الرغم من كثرة ما كتب حول الموضوع ، او ربما بسبب كثرة ما كتب وبسبب تضارب الآراء والاتجاهات ، فان مفهوم الاغتراب لا يزال يعانى من كثير من الغموض ، وربما كان ذلك امرا طبيعيا ، اذ من الصعب تعريف المفهومات الاساسية تعريفا دقيقا ، ومن هنا تضاربت الاقوال والاراء . ولكن على الرغم من هذا التباين والاختلاف في الراى واسلوب المعالجه فان كل المحاولات التى بذلت حتى الآن تدور حول امور معينة بالذات تشير كلها الى دخول عناصر معينه في مفهوم الاغتراب ، مثل الانسلاخ عن المجتمع والعزلة او الانعزال ، والعجز عن التلاؤم ، والاخفاق في التكيف مع الاوضاع السائدة في المجتمع ، واللامبالاة ، وعدم الشعور بالانتماء ، بل وأيضا انعدام الشعور بمغزى الحياة .

ولقد ارتبط الاغتراب ــ المصطلح والمفهوم ــ فى اذهان الكثيرين بكتابات هيجل وماركس ، والقى ذلك على الفكرة كثيرا من الظلال ، ووجه الكثير من الدراسات حول الموضوع وجهات معينة بالذات ، كما ادى الى ان يمتنع البعض تماما من الاقتراب من الموضوع او دراسته خشية ان تمتد هذه الظلال اليهم . وعلى الرغم من ان كتابات هيجل وماركس ــ وكتابات الاخير بالذات وبوجه خاص ــ كانت هى العامل الاساسى في توجيه النظر الى « حالة » الاغتراب وزيادة الاهتمام بدراسته ، فان المفهوم ذاته اقدم منهما بكثير ، كما ان (حالة) الاغتراب اكثر اتساعا وانتشارا من ان تعتبر قاصرة على المجتمع الصناعى الحديث ، بحيث يمكن اعتبار الاغتراب (ظاهرة) انسانية توجد في مختلف انماط الحياة الاجتماعية وفي كل الثقافات وان كانت قد زادت حدة ، او على الاقل ازداد الانتباه اليها فى المجتمع الصناعى الحديث نتيجة للظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسة ، التي لابست التحول الصناعي فى القرن التاسع عشر ، والتغيرات الجذرية العميقة التى نجمت عن ذلك التحول .

فهناك ما يشير الى وجود المفهوم في الفكر اليونانى القديم ، وكثير من مؤرخى الفلسفة يردون الفكرة الى كتابات افلوطين ونظريته عن الفيض ، ويتتبعون ظهورها وتطورها في الافلاطونية الحديثة وانتقالها الى اللاهوت المسيحي ومعالجتها في كتابات العديد من الفلاسفة الاجتماعيين في أوروبا وبخاصة فى القرن الثامن عشر والتاسع عشر . وسوف يجد القارىء في هذا العدد اشارات الى هذا كله في أكثر من دراسة ، كما سيجد دراسة مستقلة عن الاغتراب في الاسلام ، فضلا عن بعض الاشارات المستفيضة الى الاغتراب في المجتمعات النامية أو التقليدية أو غير الصناعية جاءت على لسان الاساتذة الذين اشتركوا في «الحوار» أو «الندوة» التى عقدت في الاسكندرية لمناقشة المشكلة . وكل هذه الاشارات من شأنها تعزيز القول بان الاغتراب ليس مجرد حالة مرتبطة بمجتمع معين أو تنظيم اجتماعى اقتصادى بالذات وانما هي (ظاهرة) يمكن ان نترصدها وندرسها فى كل انماط الحياة الاجتماعية وان كانت تظهر بغير شك نتيجة لتوافر شروط وظروف معينة ، كما أن (شدة) هذه الظاهرة ومدى شيوعها تختلف باختلاف هذه الثقافات والاوضاع الاجتماعية .

والواضح على اية حال هو ان الفكرة لها اصول ميتافيزيقية قديمة ، الا أن هذه الاصول لم تلبث ان توارت وتراجعت بمرور الزمن ، على ما يقول جورج ليشتهايم George Lichtheim نتيجة للتغيرات التى طرات على التفكير الاوروبى في القرن التاسع عشر واتجاهه نحو (العلمانية) وتخلصه من المؤثرات الغيبية والدينية والميتافيزيقية ، وسيطرة الاتجاه التجريبى الواقعى عليه ، الى أن تعرض لها هيجل وماركس وارتبطت بكتابتهما ارتباطا وثيقا ، فلقد تعرض هيجل في كتاباته اللاهوتية المبكرة والتى لم تنشر على اية حال الا في اوائل القرن العشرين ــ لنقد المسيحية التاريخية ، واسترشد فويرباخ بهذا النقد في معالجته للاغتراب الدينى ، وان كان

ما ذكره عن ان الدين يؤلف اغتراب الانسان عن وجوده الحقيقي هو فكرة (فويرباخية) اصيلة وخالصة حسب ما يقول ليشتهايم ، كما ان محاولته التي اشار اليها الدكتور حسن حنفي في دراسته في **هذا العدد** لتحويل الثيولوجيا (اللاهوت) الى انثربولوجيا ساعدت بدورها ماركس في تاملاته الخاصة حول الموضوع . وعلى ذلك فانه يمكن القول ان ثمة علاقة او رابطة ما تمتد بين كتاب هيجل عن « فينيولوجيا العقل » الذي ظهر عام ١٨٠٧ وتحليله الشهير **للروح المغتربة** ، وبين النظرة **بعد الدينية** ــ ان صح هذا التعبير ــ التي جاءت بعد ذلك ، نظرا لان هيجل كان قد توقع في ذلك الكتاب تحول مفهوم الاغتراب من المضمون الميتافيزيقي الاصيل الى المضمون الواقعي المحسوس ، وهي توقعات تحققت بالفعل وظهرت في كتابات « الهيجليين الشبان » وبخاصة في كتاب ماركس **« المذكرات اقتصادية وفلسفية لعام ١٨٤٤ »** ، وهو الكتاب الذي يعرف عادة باسم **« مذكرات باريس لعام ١٨٤٤ »** . ففي هذه **المذكرات** التي لم تنشر على اي حال الا في عام ١٩٣٢ ، والتي لم يصبح لها تاثير حقيقي قوي وفعال الا بعد عام ١٩٤٥ ، اي بعد قرن كامل من كتابتها ، نجد ان مفهوم الاغتراب افلح في ان يتخلص من الطابع الميتافيزيقي الذي ظل يطبعه في كتابات فويرباخ ويكتسب طابعا تاريخيا ، ولم يعد الاغتراب خاصية مميزة « للوجود الانساني في العالم » بل اصبح ينظر اليه على انه مرتبط بوجود الانسان في « عالم تاريخي معين » هو عالم « العمل المغترب » .

هذا معناه ان الماركسية لا تعتقد ان الاغتراب هو « حالة » ابدية » او انه « لعنة » لا يمكن التخلص منها او رفعها عن الانسان ، لانه نجم في الاصل عن وجود بعض الملابسات والاوضاع والظروف التاريخية ، وبذلك فانه يمكن تغيير هذه « الحالة » اذا تغيرت هذه الظروف الاجتماعية والاقتصادية وقام نظام آخر افضل ، ومن هنا تحاول الماركسية ان تقدم برنامجا سياسيا ثوريا للطبقة العاملة حتى يمكنها ان تحقق خلاصها من هذا الاغتراب . ولسنا هنا بصدد دراسة هذه الحلول او نقدها ، فان ما يعنينا الآن هو ان الماركسية ترى ان الاغتراب حالة وجدت في ظروف تاريخية معينة وترتبط بتوفر هذه الظروف ، وان اساسها في المجتمع المتحضر يقوم من حالة « اغتراب العمل » الذي يميز كل نظم الملكية الخاصة ابتداء من نظام الرق حتى النظام الراسمالي . فالاغتراب على ما يقول جورج لوكاك مرة ثانية يعبر عن حقيقة واقعة ومشاهدة ، وهي ان ما يبتكره الانسان وينتجه بيديه وعقله لن يلبث ان يتحول ضد الانسان نفسه ويصبح له السيطرة الكاملة على حياته ، وبذلك فان هذه الابتكارات التي يبتكرها الانسان تزيد من عبوديته بدلا من ان توسع من حريته ، وتسلبه قدراته على اتخاذ القرارات بنفسه وعلى توجيه حياته ، وهي القدرات التي يتميز بها الانسان على سائر الكائنات . وعلى ذلك فان الاغتراب في صوره واشكاله المختلفة ليس الا نتاجا لعجز الانسان امام قوى الطبيعة وقوى المجتمع ، كما انه نتيجة طبيعية لجهل الانسان بالقوانين التي تسير هذه القوى ، وبذلك فانه يمكن تقليص هذا

الاغتراب حين يعرف الانسان الاساليب والوسائل التى يمكن بها التحكم في الطبيعة والمجتمع ، وهى اساليب تعتمد على منجزات العلم والتكنولوجيا والصناعة واستخدامها فى « الانتاج الجماعى » .

واذا كان ماركس توصل الى فكرة الاغتراب عن طريق دراسة هيجل ، فانه من الغريب ان نظرية « العمل المغترب » لم تكن هى التى اخذها منه في بداية الامر ، وانما كانت فكرة اغتراب الانسان كمواطن فى علاقته بالدولة هى نقطة الانطلاق او البداية فى تفكير ماركس الفلسفى والسياسى والاجتماعى ، حسب ما يقول ارنست ماندل Ernest Mandel . والطريف ايضا هو ان بعض الحوادث الصغيرة التى وقعت في اقليم الرين فى المانيا عامى ١٨٤٢ ، ١٨٤٣ ، مثل تزايد عدد الاشخاص الذين كانوا يسرقون الخشب والاشجار وتدخل الحكومة ضدهم ، هى التي جعلت ماركس ينتهى الى ان الدولة التى يفترض انها تمثل «الصالح الجماعى» كانت تمثل فى حقيقة الامر مصالح قطاع واحد فقط في المجتمع هو طبقة الملاك ، وبذلك فان تنازل الافراد عن حقوقهم الفردية الى تلك الدولة ــ حسب ماتقتضيه نظرية العقد الاجتماعى ــ انما يمثل فى راى ماركس نوعا من الاغتراب نظرا لانه يعنى تنازل الافراد عن حقوقهم للنظم السياسية التى كانت تقف في حقيقة الامر موقف العداء منهم . ومن هذا المنطلق السياسي الفلسفى تدرج ماركس الى فكرة « اغتراب العمل » وبقية افكاره التى ضمنها «مذكرات باريس لعام ١٨٤٤» وواضح من هذا ان هيجل كان اسبق فى حقيقة الامر من ماركس فى قوله باغتراب الانسان نتيجة لاغتراب العمل الانسانى ، كما انه رد اغتراب العمل الانسانى الى سببين : الاول هو مايسميه « بجدليات الحاجة والعمل » بمعنى أن حاجات الانسان تسبق دائما المصادر الاقتصادية المتاحة ، ولذا فان الانسان محكوم عليه دائما بان يعمل بجد واخلاص لاشباع حاجاته التي لن تشبع ابدا ، وبذلك فلن يستطيع انسان ان يتوصل الى حالة التعادل بين تنظيم المصادر المادية والرغبة فى اشباع جميع احتياجاته . والسبب الثانى هو ان الانسان حين يعمل وينتج فانما هو يحقق في الخارج الافكار التى كانت تدور فى الاصل فى ذهنه ، اى ان العمل ليس الا تحقيقا لما يدور فى الذهن ، وفى هذا يختلف الانسان عن غيره من « الحيوانات » التى تعمل كالنمل مثلا ، لان هذه الحيوانات او الكائنات انما تعمل بفعل الغريزة فقط . ومن هنا فحين يعمل الانسان وينتج فانه يفصل نفسه في الحقيقة من نتاج عمله ، لان كل ما يعمله ويحققه انما يخرج من نفسه وينفصل عنها . وكان هذا بالنسبة لهيجل بمثابة التعريف الانثربولوجى الرئيسى للعمل المغترب ، ومن هنا توصل الى ان أن كل عمل هو بالضرورة عمل مغترب ، لان الانسان سيكون محكوما عليه دائما بان ينفصل عن نتائج عمله .

ومع ذلك فان مشكلة اغتراب الفرد عن المجتمع وعن العمل لم تكن فيما يبدو على مثل هذه الحدة والقوة والوضوح فى المجتمعات الاقل تطورا وتعقيدا ، كما ان الاغتراب لم يكن من الخصائص المميزة لاشكال الانتاج المبكر ، وهى الاشكال التى تكلم عنها بالتفصيل علماء

الانثربولوجيافي القرن التاسع عشر وعلى رأسهم لويس مورجان Lewis Morgan وبخاصة في كتابه ((المجتمع القديم)) Ancient Society)) وهو الكتاب الذى اعتمد عليه انجلز Engels وماركس اعتمادا كبيرا فيما بعد ، لدرجة ان الكثيرين من الكتاب ورجال الفكر السياسى في امريكا يعتبرونه من اهم المصادر الاساسية الماركسية ، وبحيث ان تدريسه كان محرما حتى وقت غير بعيد فى عدد من الجامعات الامريكية .

ففى هذه الاشكال المبكرة والسابقة على الزراعة المستقرة الكثيفة كان ثمه نوع من (التوحيد) بين الانسان والعمل . كان هذا التوحد خاصية اساسية تميز حياة الجمع والالتقاط التى تعتبر اولى وابسط مظاهر النشاط الاقتصادى والتنظيم الاجتماعى التى عرفها المجتمع الانساني فى تاريخه ، كما انها تعتبر فى نظر مورجان اكثر هذه المراحل بدائية وتأخرا، كما انه كان من المميزات الاساسية لحياة الصيد والقنص ، ثم حياة الرعى ثم الزراعة البسيطة المتنقلة ، حيث كان الانسان يزيل الغابات والحشائش بنفسه من منطقة معينة من الارض ويعكف على زراعتها لعدة سنوات حتى يستنزف كل قواها وخصوبتها ، لكى ينتقل بعد ذلك الى قطعة ارض اخرى جديدة وهكذا ، دون ان يكون هناك نظام ثابت لملكية الارض ... ففى هذه الاشكال المبكرة او « البدائية » للانتاج كان الانسان يشارك في كل خطوة من خطوات العمل، بما فى ذلك صنع ادوات الانتاج ذاتها ... كان هو الذى يصنع عصا الحفر digging stick التي كان يستخدمها في الحصول على الدرنات من باطن التربة أو فى اسقاط الثمرات من على الاشجار فى مرحلة الجمع والالتقاط ، وكان هو الذى يصنع القسى والسهام ، ويحفر الزبى العميقة ويغطيها بفروع الاشجار لكى يخفيها عن الحيوانات فتتردى فيها ويقوم هو بقنصها ، كما كان هو الذى يصنع الافخاخ والشباك التى يستخدمها بنفسه لصيد الحيوان والسمك ، وذلك في مجتمعات الصيد والقنص التي تمثل المرحلة الثانية من مراحل التطور الاقتصادى فى تاريخ البشرية حسب راى مورجان ، كذلك كان الانسان هو الذى يشرف بنفسه على رعى قطعانه من الماشية ، ثم يقوم بنفسه بصنع خيامه وملابسه من جلودها ، بل انه كان يعتبر هذه الحيوانات امتدادا لوجوده وكيانه وجزءا من جماعته ، ولذا كان يطلق عليها الاسماء المحببة اليه ، ويؤاخى بينه وبينها على ما يفعل فى الوقت الحالى كثير من المجتمعات القبلية التى تعيش على رعى الماشية فى اواسط وشرق افريقيا . وهكذا كان الانسان الزارع في بداية العهد بالزراعة البسيطة المتنقلة ينتج الطعام الذي يستهلكه هو وافراد جماعته وبذلك كان يعرف تماما « جماعة المستهلكين » وتربطه بهم روابط شخصية تقوم فى الاغلب على اساس القرابة . وهذا كله معناه ان الانسان فى هذه المراحل المبكرة لم يكن مغتربا من العمل الذى يمارسه أو من أدوات الانتاج التى يستخدمها فى العمل ، او من (السوق) الذي ينتج له ، وانما كان على العكس من ذلك تماما يحقق ذاته ووجوده الاجتماعى في ممارسة العمل الذى كان ينظر اليه كوحدة لاتتجزأ

ويشارك في ادائه على هذا الاساس وبهذا المعنى . كان يعرف كما ذكرنا من قبل كل خطوة من خطوات العملية الانتاجية ويشارك فيها ، بل انه هو نفسه كان احد عناصر هذه العملية . وقد استمر كذلك الى حد كبير في مرحلة الصناعات اليدوية الصغيرة .

فكان « اغتراب العمل » بدأ وارتبط كل هذا الارتباط الوثيق بعصر الصناعة الحديثة والتصنيع الثقيل نظرا لما يستلزمه هذا النظام الصناعي من تقسيم للعمل ومن تخصص دقيق أدى في آخر الامر الى انفصال العامل عن العملية الانتاجية التي لم يكن يستطيع ادراكها او استيعابها ككل نتيجة ارتباطه بجزء واحد صغير محدود من هذه العملية بحيث لا يستطيع ان يمارس غيرها، حتى وان لم يكن يدرك معناها او يعرف مغزاها واهميتها في العملية الانتاجية او في نسق الانتاج كله ... لقد أدى التخصص وتقسيم العمل الى ان تمر صناعة الدبوس مثلا بثماني عشرة خطوة متمايزة يتوفر على كل خطوة منها اشخاص « متخصصون » لا يمارسون غيرها ، والى ان تمر عملية تجميع هياكل السيارات بخمسة واربعين مرحلة مختلفة بحيث نجد ان الشخص الذي يضع المسمار في مكانه لا يقوم بتثبيت ذلك المسمار وانما يقوم بذلك شخص آخر غيره وهكذا . بل ان الامر قد يصل الى الحد الذي يمكن معه ان تتم كل اجزاء العمل المختلفة مستقلة احداها عن الاخرى تمام الاستقلال ثم تضم بعد ذلك بعضها الى بعض . ومع ان ذلك قد يؤدي الى الاتقان وسرعة الانجاز، كما انه يرتكز بغير شك على خطة واضحة ودقيقة لتنسيق الاعمال الجزئية المختلفة التي تساعد على انجاز عملية واحدة متكاملة ، الا ان هذا نفسه كثيرا ما يؤدي في الوقت ذاته الى قيام كثير من المشكلات بين فئات العمال المختلفة وظهور حالات كثيرة من التوتر بين الجماعات المتخصصة العديدة ، وبخاصة بين الفئات التي تحتل مراكز اجتماعية متفاوته ، كما هو الشأن في موقف العمال من الادارة او موقفهم بعضهم من بعض او حتى من العمل نفسه (انظر في ذلك كتابنا : البناء الاجتماعي ـ الجزء الثاني الانساق ، الطبعة الثانية ، صفحة ٢١٧) .

وهذا كله يختلف اختلافا بينا عن العمل في اشكاله « البدائية » او الاقل تطورا ، بل وايضا عن اشكال الانتاج الصناعي البسيط الذي لم تصل فيه الصناعة الى مثل هذه الدرجة العالية من التخصص . وحتى تحت نظام « الطوائف المهنية » القديمة فاننا نجد ان الغرض من الاعمال التي كان يمارسها اصحاب المهنة الواحدة مثل صياغة الذهب او الدباغة كان معروفا لكل افراد المجتمع ، ولو ان الوسائل والاساليب الفنية المتبعة في كل صناعة كانت تعتبر سرا مغلقا على غير اعضاء الطائفة المهنية الواحدة . فقد كان كل عامل في المهنة يعرف بالضبط معنى واهمية نسق الانتاج ككل متكامل في داخل طائفته « (المرجع السابق ، صفحة ٢١٨) . فكان نظام تقسيم العمل الذي يعتبر من اهم مميزات النظام الصناعي الحديث قد ادى الى ان تصبح الناحية الفنية التي يتضمنها الدور الذي يقوم به اي عامل من المشتركين في الانتاج مجهوله تماما من العمال الآخرين الذين يشتركون معه في نفس الصناعة الواحدة ، ولكنهم يؤدون أدوارا مختلفة . ولكن الاشد خطورة من ذلك هو ان العامل نفسه لم يعد يعرف ، كما ذكرنا من قبل اهمية او معنى

العمل الجزئي الذي يمارسه ، وبذلك اغترب العامل وانفصل منه ومن وسيلة الانتاج ومن العملية الانتاجية كلها ، وفي ذلك اهدار لقيمة العامل كانسان وعضو في مجتمع ، خاصة وانه لم يعد يشارك في ظل هذه الصناعات الكبرى في اتخاذ القرارات او رسم السياسات التي تؤثر في حياته ومستقبله ومصيره . ولعالم الاجتماع الشهير ماكيفر Mac Iver عبارة دقيقة لها مغزاها في هذا الصدد ، اذ يقول في كتابه Community ان اكبر مساوىء تقسيم العمل هو انه يجعل الناس بمثابة اجزاء في آلة واحدة كبيرة فبعضهم يصبح بمثابة المكبس ، او ما الى ذلك ، وبذا يتحول العامل وعمله الى مجرد اجزاء صغيرة لا قيمة لها في ذاتها وبذاتها .

• • •

ولكن على الرغم من كل هذا فقد يكون من العسف ان نقصر الاغتراب على اغتراب العمل او ان نربطه بنظام اقتصادي محدد بالذات . فكما سبق ان ذكرنا فان الاغتراب يعتبر « ظاهرة » انسانية يمكن ان نتتبعها بشكل او بآخر في مختلف النظم والثقافات والمجتمعات ، وحيثما يوجد افراد يشعرون بتفردهم وتميز شخصيتهم ، وبالعجز عن التجاوب مع الاوضاع العامة السائدة في المجتمع الذي يعيشون فيه والثقافة التي يفترض انهم ينتمون اليها ، ويرفضون القيم العامة او الشعبية التي تسود في هذه الثقافات والتي يتقبلها بقية افراد المجتمع . ولقد افلح الكثيرون من علماء الاجتماع في اول الامر ثم علماء الانثروبولوجيا بعد ذلك في ان يتتبعوا « ظاهرة » الاغتراب في مختلف صورها واشكالها حتى وان لم تظهر كلمة (الاغتراب) في كتاباتهم ـ لسبب او لآخر . وربما كانت دراسة اميل دوركايم عن الانتحار من افضل هذه الدراسات وتمييزه الشهير بين اشكال الانتحار الثلاثة ليس في حقيقة الامر الا تحليلا عميقا لثلاثة اشكال من الاغتراب التي تؤدي بصاحبها الى الانتحار . فلم يكن دوركايم يؤمن بان الانتحار مشكلة تتعلق بالفرد من حيث هو فرد ، او انه يمكن تفسيرها بالاشارة الى علم النفس والى الحالات النفسية التي يمر بها الفرد ، او حتى بالاشارة الى ما كان دوركايم يطلق عليه اسم « العوامل فوق الاجتماعية » مثل الخصائص السلالية او العناصر والعوامل الوراثية ، وانما كان يعتبر الانتحار (ظاهرة) اجتماعية تتوفر فيها جميع اركان « الظاهرة الاجتماعية » مما يحتم دراستها في ضوء البناء الاجتماعي الكلي ووظائفه المتشعبة . ولقد ميز دوركايم ـ كما نعرف جميعا ـ بين ثلاثة انواع او انماط من الانتحار ، هي الاناني والايثاري والانتحار الناشيء من الانحراف عن المعايير الثابتة والخروج عليها ، وهو ما يسميه بالانتحار الانومي Anomic . وقد رد دوركايم « الانتحار الاناني » الى انعدام تكامل الفرد كفرد مع المجتمع بحيث يصل الامر ببعض الافراد الى ان يجدوا انفسهم عاجزين عن الاستجابة او الخضوع لاية سلطة غير تلك التي تصدر منهم هم انفسهم ، مما يؤدي بهم في النهاية الى الانعزال عن المجتمع وفقدهم لتأييد الجماعة التي يعيشون فيها ، وبالتالي استحالة الحياة في تلك الجماعة مما يدفعهم الى الانتحار . اما النمط الايثاري من الانتحار فان دوركايم يرده الى ازدياد سطوة المجتمع التي تتمثل في قوة العادات والتقاليد والعرف ، وخضوع الفرد لهذه

السطوة تماما بطريقة تمحى معها شخصية الفرد ، بحيث لا يكاد يتمتع بكيان مستقل متمايز ومنفصل عن الجماعة التى ينتمى اليها والتى يستمد منها كل مقوماته . ففى مثل هذه المجتمعات تكون حياة الفرد – من حيث هو فرد – قليلة الاهمية بالنسبة لنفسه وبالنسبة لغيره من الناس على السواء ، ولذا فكثيرا ما يلجأ الفرد الى الانتحار حين يزداد ضغط المجتمع عليه وينهار تحت هذا الضغط أو على الاقل يستجيب لهذه الضغوط . اما النمط الثالث فانه يظهر نتيجة اخفاق الفرد فى ان يتوافق مع المجتمع ، او على الاصح حين يختل التوافق التقليدى بين الفرد والمجتمع نتيجة لظروف جديدة طارئة ، بحيث يصعب على المجتمع تهيئة الفرد للتجاوب معها ، أو حين تتهدم من حوله المعايير التى كانت تنظم سلوكه وعلاقاته بالناس والمجتمع ، وبذلك يضعف ما يسميه دوركايم **بالضمير الجمعى** ويتحرر الفرد تبعا لذلك من الضغط والقيود الاجتماعية التى توجهه فيتخبط فى تصرفاته ولا يجد للحياة معنى .

ونحن نجد فى هذا التحليل صدى لكثير من آراء هيجل فى « حالة الاغتراب » ، وان كان دوركايم خرج بالاغتراب من ذلك الحيز الضيق الذى اراد بعض مفكرى القرن التاسع عشر ان يحصروه فيه ، والذى تابعهم فيه كثير من علماء الاجتماع فى هذا القرن . ولسنا ننكر مع ذلك ان عددا آخر كبيرا من علماء الاجتماع قد خرجوا بمفهوم الاغتراب فى المجتمع المعاصر عن ذلك الحيز الضيق ودرسوا الاغتراب فى مختلف صوره بعيدا عن اغتراب العمل ، وحاولوا ان يتتبعوا اسبابه فى المجتمع الغربى ، والامريكى بالذات ، فى ذلك التمزق الذى يعانى منه ذلك المجتمع والذى يتخذ شكل العنف والتحرر الجنسى والحركات المتطرفة التى تنم عن التمرد ورفض الحضارة الحديثة . وهذا مجال تلتقى فيه الانثروبولوجيا بدورها وتسهم فيه فى الوقت الحالى اسهامات عميقة وخاصة وانها وسعت من مجال دراسة الاغتراب بحيث امتد الى المجتمعات التقليدية والنامية وتلك التى كانت ولا تزال فى بعض الكتابات – يطلق عليها اسم المجتمعات « البدائية » ، والتى تخضع الان لكثير من عوامل التغير والتحول السريعين ، وما يترتب على ذلك كله من تصدع فى الابنية الاجتماعية والثقافية التقليدية وتهدم فى المعايير والقيم التى كانت تحكم سلوك الناس وتصرفاتهم . وصحيح أن مصطلح الاغتراب لم يظهر فى الكتابات الانثروبولوجية الا منذ عهد قريب جدا ، ولكن المفهوم نفسه وجد له تعبيرا فى كثير من المصطلحات الانثروبولوجية مثل « الانسلاخ عن القبيلة » **او تصدع الانتماء القبلى** detribalization .

وكثير من الكتابات الانثروبولوجية التى تعالج مشكلات التغير البنائى فى المجتمعات الافريقية لن يمكن فهمها فهما صحيحا وفى كل ابعادها الا فى اطار مفهوم « الاغتراب » ولقد خضعت المجتمعات القبلية فى الدول التى كانت حتى عهد قريب خاضعة للاستعمار لكثير من التغيرات الجذرية التى نجمت عن ادخال نظم التعليم الغربية وانشاء المراكز الصناعية والحضرية وانشاء مراكز التعدين وتغيير الانساق القانونية التقليدية او القانون العرفى واستبدال القوانين الاوروبية بها ، بل وتغيير النظم السياسية القبلية المتوارثة والتى كانت تقوم فى الاغلب على اسس القرابة والانتماءات العشائرية بنظم اخرى جديدة . وقد ادت هذه التغيرات كلها وبخاصة التعليم وتوفير بعض فرص العمل فى المراكز الصناعية الى انسلاخ عدد من افراد هذه الجماعات

القرابية عن مجتمعاتهم وثقافاتهم الاصلية نتيجة لتقبلهم انماط الحياة والتفكير الجديدة وشعورهم بالتميز والتفرد على بقية اعضاء القبيلة ، فنبذوا القيم التقليدية المتوارثة ونبذهم المجتمع بالتالى ، وفي الوقت ذاته لم يستطيعوا الدخول الى المجتمع الاوربى او المجتمع الغربى الذى اعتنقوا بعض افكاره ونظمه واساليب معيشته وحياته ، واصبحوا بالتالى يحيون حياة « هامشية » لا ينتمون فيها الى مجتمع معين بالذات او ثقافة واضحة المعالم بعد أن اغتربوا عن مجتمعهم الاصلى وعن انفسهم ، وهذه الاوضاع التي درسها علماء الانثروبولوجيا في المجتمعات القبلية في افريقيا بالذات تعطينا صورة واضحة لما يمكن تسميته « اغتراب المثقفين » في المجتمعات النامية او مجتمعات العالم الثالث ، وهو موضوع نرجو أن نخصص له عددا مستقلا من هذه المجلة .

• • •

والذين قرأوا رواية توفيق الحكيم « نهر الجنون » لابد أن يكونوا قد ادركوا أن الرواية تحاول ان تعالج بطريقتها الخاصة هذه المشكلة . اى مشكلة الاغتراب . فالشخص الذى كان يشرب من ذلك النهر كان يصاب بلوثة تجعله يبدو غريبا في نظر المجتمع الذى كان يهزأ منه وينبذه ويبتعد عنه . ولكن بمرور الزمن تزايد عدد الشاربين (المجانين) وتناقص عدد (العقلاء) بسرعة ، وانقلبت الآية وتغيرت الاوضاع واصبح (العقلاء) قلة تعرضت لسخرية الاكثرية (المجنونة) التى كانت تنظر الى هذه الاقلية على انها غريبة الاطوار ويجب نبذها من المجتمع لما بها من جنون ، وحتى لا يسرى هذا الجنون من تلك الاقلية الى بقية افراد المجتمع . حتى لم يبق سوى شخص واحد في آخر الامر كان يأبى على نفسه أن يشرب من النهر حتى لايفقد عقله . ولم يكن يريد أن يفقد تميزه وتفرده وشخصيته وعقله وقيمه . . . كان يعيش مغتربا عن ذلك المجتمع الذى ينتمى ولا ينتمى اليه ، وكان يقاسى من هذا الاغتراب ، ولم يجد امامه في آخر الامر يشرب من النهر حتى يساير بقية افراد المجتمع ويندمج فيه ، وكان ذلك بمثابة (انتحار) بالنسبة اليه ، لو اننا نظرنا الى الامر من وجهة نظر اميل دوركايم .

• • •

وعلى الرغم من ان هذا العدد يضم من الدراسات عن الاغتراب اكثر مما تعودنا ان نقدمه في الاعداد السابقة عن اى موضوع واحد ، فلا تزال هناك جوانب اخرى لهذه (الظاهرة) لم نطرقها ، وان كنا نرجو ان نعود اليها في الاعداد المقبلة ان شاء الله ، كما نرجو ان نخصص عددا كاملا عن اغتراب المثقفين او « ازمة المثقفين » كما هو الاصطلاح الشائع الان . وسوف يرى القارىء ان هذا العدد يضم الى جانب المقالات الخاصة عن الاغتراب ندوة او حوارا اقيمت بالاسكندرية واشترك فيها اربعة من الاساتذة الذين اسهموا بدراساتهم ، وناقشوا بعض الآراء التى اثاروها في هذه الدراسات ، وكثيرا من الافكار الاخرى التى فرضت نفسها فرضا على جو المناقشة . وقد سجلت هذه الندوة لكى نقدمها ضمن العدد دون ان ندخل عليها اية تعديلات تذكر حتى نحتفظ بتلقائيتها . وهذه تجربة اولى نرجو ان تتكرر في اعداد اخرى مقبلة اذا اثبتت هذه التجربة نجاحها .

قيس النوري

الإغتراب
إصطلاحاً ومفهوماً وواقعاً

الاغتراب لغة ومعنى :

ان استعراض البحوث المتعلقة بمفهوم الاغتراب Alienation يكشف عن تنوع استعماله وتعدد معانيه . والواقع ان بعض هذه المعاني تعاني من الغموض الى درجة تكاد تنتفى معها قيمتها العلمية . فكثير من الباحثين الميدانيين قد استثمروا هذا المصطلح بمعنى انعدام السلطة والانخلاع ، والانفصام عن الذات ، و « الانوميا » Anomie ، والاستياء او التذمر والعداء ، والعزلة ، وانعدام المغزى في واقع الحياة والاحباط ، Frustration وغير ذلك من المعاني . ان بعض هذه الفروق في المعنى قد تكون ثانوية وهامشية مادام المضمون الجوهري يظهر فيها جميعا بشكل او بآخر . وما عدا ذلك فان البحوث التي تبتعد عن المعنى المشترك غالبا ما تعطى هذا المفهوم مضامين تختلف كثيرا عن فحواه ، وبالتالي تسبب تشويشا في الظواهر المرتبطة به .

★ الدكتور قيس النورى استاذ الانثربولوجيا والاجتماع بجامعة بغداد .

والملاحظ ان الجانب المعرفي Cognitive Aspect لهذا المفهوم قد تعرض لتحليل مسهب في عدة اختصاصات ، ولايزال الباحثون المعاصرون يعكفون على فحصه لتشخيص دلالته . **ومما يسهم في تشتت معاني هذا المصطلح هو استعماله من قبل الناس غير المختصين ، وفي المجالات غير العلمية بشكل يغلب عليه الطابع الذاتي والعاطفي** . غير ان هذا الاتساع في معاني المصطلح ، وتعدد مذاهب القائمين على دراسته ، لايبرز في تعريفات المعاجم اللغوية الاجنبية المختلفة وقد استهوى مفهوم الاغتراب عددا من الفلاسفة والمفكرين القدامى كتوماس هوبز Thomas Hobbes وجان جاك روســو (١) وفشته وشيلر وهيجل . ولكي تتبلور معاني هذا المصطلح ندرج مضامينه الاتية :

ا ــ الاغتراب بمعنى الانفصال : ويصف هذا الاستعمال او المعنى تلك الحالات الناتجة عن الانفصال الحتمي المعرفي لكيانات او عناصر معينة في واقع الحياة . يضاف الى ذلك انه مع هذا الانفصال كثيرا ما تنشا حالة من الاحتكاك والتوتر بين الاجزاء المنفصلة . وقد برز هذا المعنى في كتابات هيجل Hegel ، باعتبار الكون في نظره مكونا من اجزاء منفصلة ومتناقضة ومتفاعلة ولكنها متكاملة .

ب ــ الاغتراب بمعنى الانتقال : عندما يربط الاغتراب بعملية التخلي Renunciation عن حق من الحقوق التعاقدية Contractual Rights ، فانه يكتسب معنى مختلفا عن معناه السابق . فالاغتراب في هذا المعنى قد وظف في البحوث التاريخية الانجليزية ، حيث كان يقصد به نبذ او مصادرة حقوق الملكية المتعلقة باحد الافراد ، او نقل هذه الحقوق من ذلك الفرد الى شخص اخر . ومع ان مثل هذا النقل قد يولد توترا في العلاقات فان الباحثين اكدوا الشعور بالغضب او التسليم من جانب الافراد الذين يواجهون مثل هذا العقاب .

ج ــ الاغتراب بمعنى الموضوعية : ويشير هذا المعنى جانبا في الاغتراب يتجسد نتيجة لوعي الفرد بوجود الاخرين . فنظرة الفرد للاخرين كشيء مستقل عن نفسه ، بصرف النظر عن طبيعة العلاقات التي تربطه بهم ، قد اعتبرت من قبل بعض الباحثين من اهم مؤشرات الاغتراب وتشير البحوث الجارية على هذا المنوال الى ان هذه الوضعية غالبا ما تكون مصحوبة بالشعور بالوحدة والعزلة بدلا من التوتر والاحباط .

ولعدم تحديد كل من هذه المعاني بصورة واضحة ودقيقة في استعمال مصطلح الاغتراب فان هذا المصطلح ظل محاطا بالغموض في معظم البحوث . ويغلب على هذا المفهوم المعاني السلبية خصوصا في سياق استعمالاته الانجليزية المشتقة من جذر الكلمة « Alien » (غريب او اجنبي) وقد استعملت هذه الكلمة منذ العصور ــ القديمة في الاشارة الى الجماعات الاجنبية ، وبشكل

1— Richard Schacht. „Alienation" George Allen and Unwin Ltd., London 1971. PP.1-13

يوحي بالانتقاد والازدراء . ويرجع ذلك الى النظرة التقليدية السائدة لهذه الجماعات من قبل المجتمعات التي عاشت فيها والتي انطوت على الاستخفاف بمكانة تلك الجماعات الحضارية كما كان بالنسبة للمتبربرين Barbarians .

د ـ انعدام القدرة والسلطة : وفي مقدمة مايدخل في نطاق هذا المعنى الشعور بالعجز وانعدام القدرة . وقد برز هذا المعنى في نظرة ماركس لهذا المفهوم . والملاحظ ان معنى العجز Powerlessness وعدم القدرة او الاستطاعة هو اكثر المعاني تكرارا في البحوث المعنية بموضوع الاغتراب . ويبدو أن استعمال الاغتراب بهذا المعنى هو حصيلة تاثير بحوث ماركس في هذا المجال . وهذا النمط من التعبير عن حقيقة الاغتراب يمكن تصوره من خلال توقع الاحتمالات الجارية في اذهان الافراد فيما يتصل بالحصول على نتائج محددة يسعون اليها ، او تقرير بعض المواقف Attitudes التي يتخذونها . ويستدعي هذا المنظور تاكيد الظروف الموضوعية للافراد باعتبارها مسؤولة عن تحديد درجة مايكمن من واقعية في استجاباتهم الى تلك الظروف وهذا بالطبع يستدعي الاستعانة بادوات قياس ميداني Field Measurement لتحديد جوانب تلك الظروف . كما يفعل الباحثون الحقليون عندما يجرون دراسات تحليلية كمية لجوانب السلوك المتعددة . وقد يستعان بالبحوث التجريبية Experimental Studies عندما تتطلب الحاجة ذلك .

ويفترق الاتجاه الاخير عن الاطار الذي حدده ماركس ، ذلك لانه لا ياخذ في الحساب عامل الاحباط الذي يواجه الفرد نتيجة للفجوة القائمة بين السيطرة التي يتوقعها ودرجة السيطرة التي يتمناها . وبعبارة اخرى ، ان هذا التفسير لايبدي اهتماما بقيمة السيطرة في نظر الفرد . ويجرى تحليل الاغتراب في هذا الاطار على اساس :

١ ـ توقعات الفرد عن السيطرة من زاوية الظرف الموضوعي لعجزه كما يراه الباحث .

٢ ـ الحكم الصادر من الباحث فيما يتعلق بذلك الظرف .

٣ ـ شعور الفرد المتصل بالفجوة بين توقعاته الخاصة بالسيطرة ورغباته المتصلة بها .

هـ ـ انعدام المغزى : ويناقش موضوع الاغتراب ايضا من زاوية ضياع المغزى بالنسبة للفرد ، كما يتضح في بعض بحوث العالم الالماني ادورنو Adorno عن موضوع التحيز والحقد العرقي Racial Prejudice حيث تناول في دراسة له مشكلة تطلع الافراد الى تحقيق مغزى وغاية ملموسة في حياتهم . ويرى بعض الباحثين ان ظروف الصناعة والتخصص المهني تدفع الناس الى ابتغاء الغايات والمعاني الحياتية البسيطة نتيجة لصعوبة الاختيار بين الامكانيات الاجتماعية المعقدة . فالمفكر مانهايم Mannheim ، مثلا ، يعتقد ان الفرد لايستطيع الانتقاء بين التفسيرات الصعبة بسبب زيادة العقلانية الوظيفية التي تشدد على التخصص

والانتاجية اللذين يجعلان هذا الاختيار امرا عسيرا . وبعبارة اخرى فانه مع زيادة تأكيد المجتمع لمستويات الانتاج والاداء المهني « Professional Performance » تتناقص القدرات الفكرية لدى الناس ويصعب عليهم اختيار الحلول العقلية المجردة . وبالنظر الى ان المجالات الاخلاقية والعقيدية Dogmatic هي مجالات ليس لها حدود موضوعية واضحة ، كما ان النتائج التي تتمخض عنها تفتقر الى حدود الصدق في التنبؤ فان من غير الممكن بحث هذا الجانب وربطه بتجربة الاغتراب بصورة يمكن ان تؤدى الى مردودات علمية معتمدة . وهكذا فبينما يتناول المعنى الاسبق للاغتراب القدرة المحسوسة للسيطرة على نتائج الاعمال ، فان المعنى الاخير يشير الى القدرة المتصورة بالنسبة لتوقع النتائج .

و ــ **للاشي المعايير** : ان هذا المعنى المرافق لاستعمال مصطلح يستند الى بحوث العالم الفرنسي دوركايم Durkheim عن موضوع « الانوميا » Anomie (٢) . ويشير هذا الموضوع (بناء على طرح هذا العالم) الى وضعية تنعدم فيها المعايير Norms . اذ ان دوركايم اوضح في دراسته للانوميا او (اللامعيارية) Normlessness ان المجتمع الذى وصل الى تلك المرحلة يصبح مفتقرا الى المعايير الاجتماعية المطلوبة لضبط سلوك الافراد ، او ان معاييره التي كانت تتمتع باحترام اعضائه لم تعد تستأثر بذلك الاحترام ، الامر الذي يفقدها سيطرتها على السلوك ويسهم العالم روبرت مرتون Robert Marton في دراسات الانوميا ويوسع من اطارها الذي وضعه دوركايم . وهو يصف ويحلل التكيف والتوقعات التي يسعى الافراد الى تحقيقها في ظروف تخلو من تأثيرات « المعايير الجماعية » Collective norms وقد اتخذ مرتون من مفهوم النجاح في المجتمع الغربي عموما ، والمجتمع الامريكي خصوصا مثلا لتوضيح حقيقة ان النجاح كهدف في هذا المجتمع لا يتسق والامكانيات المتاحة للافراد لتحقيقه . وهو يرى ان حالة الانوميا تؤدى الى زيادة صعوبة التنبؤ عن السلوك ، وتؤدى هذه الحالة في اعتقادى الى زيادة ايمان الافراد بالحظ والنصيب . كما يرى هذا العالم انه في هذه الظروف تصبح الاساليب التقنية مفضلة في نظر الناس على المعايير والاعتبارات القيمية لانجاز الاهداف التي يطمع اليها الاشخاص . (Merton. p. 50.) (٣)

ان من الواضح ان فكرة الانوميا التى نحتها المفكر دوركايم هي جزء يتكامل ومفهوم الاغتراب. وهى بالاضافة لذلك تتضمن جانب التوقع في سلوك الانسان . ويركز المهتمون بالانوميا ايضا على مفهوم الوسائل ودورها في واقع الحياة وعلى ضياع المعايير التى تحظى باجماع عام ويحللون ما ينتج عن كل ذلك من فردية متطرفة وما يرافق ذلك من مواقف انتهازية ونفعية . ان هذه الافكار تكاد تفرغ نفسها في اطار التوقعات .

2— Lewis A. Coser and Bernard Rosenberg (eds) **Sociological Theory** The Macmillan Company, New York. Second Printing. 1964. PP. 519-20

3— Robert Merton. Social Theory and Social Structure. Revised and enlarged edition. Glencoe, Ill, Free Press. 1957, P. 50.

وقد اكدت فئة اخرى من الباحثين معانى اخرى في سياق ظروف تحلل المعايير تظهر في نطاق التفاعل الاجتماعى . فالاستاذ جوفمان Goffman (E. Goffman P. 51.) (٤) قد ركز على ادق النظم الفاعلة فى المجتمع ، ذلك هو نظام التخاطب والاتصال Communication . فالتخاطب التلقائى في اعتقادى هو مؤشر حقيقي لما هو موجود من اغتراب ، خصوصا عندما يكون ميل الافراد الى التحادث مع الاخرين حاويا على عنصر التكلف وضعف الحافز وسطحية الشعور ، مما يجعل تفاعل الافراد بعضهم ببعض مجردا من العمق الفكرى والعاطفى .

• • •

العـزلـة :

الاستعمال الاخر لمصطلح اغتراب يأتى فى سياق « العزلة » (Isolation) وهو اكثر ما يستعمل فى وصف وتحليل دور المفكر او المثقف الذى يغلب عليه الشعور بالتجرد ـ Detachment وعدم الاندماج النفسى والفكرى بالمقاييس الشعبية Folkloristic standards فى المجتمع . **ويرى بعض الباحثين فى ذلك نوعا من الانفصال عن المجتمع وثقافته** . ويلاحظ ان هذا المعنى للاغتراب لا يشير الى العزلة الاجتماعية التى تواجه الفرد المثقف كنتيجة لانعدام التكيف الاجتماعى او لضآلة الدفء العاطفى Affective Warmth او لضعف الاتصال الاجتماعى للفرد . ولعل افضل اسلوب يوضح طبيعة هذا المعنى للاغتراب هو ان ينظر اليه من زاوية قيمة الجزاء او الارضاء Reward Value .

فالاشخاص الذين يحيون حياة عزلة واغتراب لا يرون قيمة كبيرة لكثير من الاهداف والمفاهيم التي يثمنها افراد المجتمع . ويبرز هذا الصنف فى عدد من المؤشرات منها عدم مشاركة الافراد المغتربين لبقية الناس في مجتمعهم فيما يثير اهتمامهم من برامج تلفزيونية واذاعية ونشاطات فولكلورية ومناسبات عامة . ومع ان **اغتراب العزلة** يتميز فى معناه عن معانيه الاخرى الا ان من الافضل ان تستعمل المعانى المختلفة بشكل يسمح بايجاد الارتباط بينها . فالاستاذ مرتون مثلا فى كتابه الموسوم **النظريات الاجتماعية والبناء الاجتماعى** Social Theory and Social Structure (Marton P. 144 (٥) قد استعمل مفهوم « اللامعيارية » و « العزلة » بصورة مترادفة لتوضيح التكيفات التي يقوم بها الافراد فى اوضاع ينعدم فيها التوافق Correspondence او التطابق بين الاهداف والوسائل . ومن بين انواع التكيف هذه ما يواجه المخترع او المبتكر Innovator باعتباره نموذجا للاغتراب ، بمعنى انه يكشف عن درجة من

4— Ada Finifter. **Alienation and The Social System** John Willey & Sons, Inc. New York. 1972. P. 51

5— R. Merton. op. cit. P. 144

اللامعيارية بالنظر الى انه يسعى الى ابتكار مبادىء وافكار جديدة كثيرا ما تكون مناقضة للمعايير السائدة في مجتمعه . كذلك يبرز الاغتراب في اوضاع التمرد التى تدفع الافراد الى البحث عن بديل للقيم التي يعتمد عليها البناء الاجتماعي لمجتمعهم . فالاتجاه الاخير في تحليل الاغتراب يفترض مسبقا ان هذا المفهوم ينبثق من الاهداف والمعايير السائدة .

• • •

الاغتراب عن النفس : Self-estrangement

هذا المعنى للاغتراب يتميز عن باقي المعاني بكونه ينطوى على شعور الفرد بانفصاله عن ذاته . ويعتبر ما كتبه العالم اريك فروم Erick Fromm من اكثر البحوث دقة وعمقا عن الموضوع . (Fromm PP. 110-20) (٦) فقد تناول هذا العالم موضوع الاغتراب من زاوية « تكوين الشخصية » Personality Development وهو يرى أن الاغتراب هو نمط من التجربة يرى الفرد نفسه فيها كما لو كانت غريبة عنه . فالفرد يصبح (اذا جاز التعبير) منفصلا عن نفسه . وتقترب ملاحظات الاستاذ س. رايت. ميلز C. Wright Mills (٧) من هذا التفسير . وهو يقول انه في الظروف الاعتيادية تكون الفتاة المشتغلة في المخازن التجارية منفصلة عن نفسها مادامت شخصيتها قد استحالت الى اداة لخدمة اغراض خارجية . وكذلك يواجه الاغتراب الافراد في ظروف المدينة لانهم يصبحون ادوات لبعضهم بعضا . وهكذا تتسع الدائرة حتى يصبح الفرد الحضرى منفصلا عن نفسه .

وبالاضافة لما ذكر يوجد وجهان طريفان لهذا الفهم للاغتراب عن النفس ، اولهما ان الباحثين الذين تحدثوا عن الاغتراب عن النفس لم يحددوا الكيفية التى يتم فيها انفصال الانسان عن نفسه . ويبدو على الارجح ان هذا التعبير يمثل اسلوبا تشبيهيا ، والمقصود به في الواقع هو انفصال الفرد عن ظرف انسانى مثالى كما هو الحال في المجتمع عندما يكون الاستهلاك قد بلغ مدى بعيدا في مجال الاسراف ، مما يجعل الناس يبذلون جهودا مضنية لا تأتلف وما يحتاجونه فعلا ، بل تتجاوز حاجاتهم الاساسية الى حدود الاحتياجات المتصاعدة المدفوعة مع تيار التبذير « والاستهلاك المظهرى » Conspicuous Consumption Veblen P.60 (٨) فالاستهلاك غير العقلاني لم يعد يسمح للافراد بالتوقف عند حدود الانتاج المعتدلة ، بل صار يجبرهم

6— Erich Fromm. **The Sane Society.** New York. Rinehart and Company. 1955. pp. 110-120

7— C. Wright Mills. **The Socialogical Imagination.** New York. Oxrord University Press. 1959. P. 49.

8— Thorstein Veblen. **The Theory of the Leisure Class.** A Mentor Book, The New American Library of World Literature, Inc. Third Printing 1958, P. 60.

على مراعاةمعايير الاقتناء والاسراف لفرض ارضاء الاخرين وبصرف النظر عن قناعتهم بجدوى ذلك .

اما المعنى الاخر للاغتراب عن النفس فهو افتقاد المغزى الذاتي والجوهري للعمل الذي يؤديه الانسان وما يصاحبه من شعور بالفخر والرضا . وبديهي ان اختفاء هذه المزايا من العمل الحديث هو الاخر يخلق شعورا بالاغتراب عن النفس . وقد دفع هذا التفسير بعض الباحثين الى عقد مقارنات بين المجتمع الصناعي المتقدم والمجتمع التقليدي البسيط حيث يسود العمل التلقائي والعلاقات الصحيحة نتيجة لما يتحقق للفرد من رضا وارتياح Gratification مما يقوم به من اعمال .

• • •

الاغتراب في نظر الرواد :

لقد ورد ذكر مفهوم الاغتراب بشكل او بآخر في الكتابات الفلسفية واللاهوتية القديمة . ويبدو ان جذور هذا المفهوم ترجع الى كثير من الملاحظات التي طرحها بعض فلاسفة الاغريق القدامى كالفيلسوف سقراط . وتبرز فكرة الاغتراب ايضا في سفر التكوين Genesis في الدراما الانسانية المتعلقة بخلق وسقوط الانسان ، وانفصاله المتمثل في قصة الانسان والثمرة المحرمة والخروج من جنة عدن ، ومواجهته الحياة المزدوجة القائمة على الصراع الدائر بين الجسد والروح . فهذا المفهوم يتمتع بحيوية عالية في الفكر الديني المسيحي ، واستمر كموضوع يجذب اليه الكثيرين من المفكرين في الحضارة الغربية . وبعد ان كانت التفسيرات القديمة لهذا المفهوم تنطلق من الاسس الغيبية والروحية صارت مع مرور الزمن تعتمد على عناصر الواقع الاجتماعي في معالجة وتحليل هذا المفهوم ، خصوصا بعد ان اتسعت وتعاظمت اثار التصنيع .

ومع ضخامة حجم ما كتب من هذا الموضوع فان هناك اسماء لمعت باعتبارها تمثل الباحثين الذين لعبوا الدور المميز في بلورة هذا المفهوم ، ومنحوه مايتمتع به الآن من اهمية علمية .

ومن بين رواد هذا الموضوع الفيلسوف الالماني هيجل Hegel الذي بحث طبيعة الانسان (R. Schacht P. 33) (٩) . وهو يرى ان الانسان فرد من الناحية الاساسية . ومع ذلك فالفردية في اعتقاده هي احد جوانب هذه الطبيعة . والوصف الاكثر توازنا لطبيعة الانسان في نظره ينبغي ان ينطلق من الروح باعتبارها العامل الذي يحقق التوازن بين الفردية والعمومية او الشمولية Universality . فهيجل يعارض الراى القائل بان طبيعة الانسان تتالف بشكل خالص من خصوصياته الشخصية ، ويصر على ان الفهم السليم لهذه الطبيعة ينبغي

9— R. Schacht. op. cit. P. 33

ان يأخذ بعين الاعتبار عقل الانسان . فالعقل في تصوره يتجاوز الخصوصية وينطوي على حركة الفكر على مستوى شمولي . كل ذلك جعل هيجل يعلق اهمية كبرى على الشمولية والعمومية بوصفها تشكل جوهر الوعي الانساني وأساس وجود الانسان . وهو يفهم الشمولية على انها تعنى تطابق السلوك وما هو شامل او عام . ومن امثلة الشمولية بالنسبة لهيجل نظام العقل System of Reason .

ومع ذلك فلا يرى هيجل مانعا من الاعتراف بان « الجوهر الاجتماعي » لجماعة من البشر لا يكون شاملا في كل زمان ومكان . بل ان المدى الذى تصله شموليته لا يتعدى حدود الجماعة . ويبدو ان غرض هيجل من استعمال مصطلح الشمولية هو اظهار الاختلاف بين الاجتماعي العام والفردي الخاص . وان الجوهري الاجتماعي حسب رأيه ، يتجاوز خصوصية الافراد .

وبرى هيجل ايضا ان العالم الذى يعيش فيه الانسان هو الى حد كبير من ابتكار او اختراع الانسان نفسه وان النظم السياسية والحضارية والاجتماعية تمثل الجوهر الاجتماعي الذى تمخض عنه هذا الدور الانساني . فالانسان في اعتقاده قد استطاع ان يديم وجود هذا الجوهر عبر العصور . ويغلب على هذا الجوهر ، كما يعرض هذا الفيلسوف ، الطابع الروحي ، وبالتالى يصبح العالم في التحليل الاخير كيانا روحيا Spiritual Entity تلتحم فيه الروح بالجسد ويقوم على الوعي الذاتي . ويفسر هيجل المظهر الشامل والعام في المجتمع على انه يتمثل في سيطرة الجوهر الاجتماعي على تفاعل الافراد ، وان فهم الناس للفرد يعتمد على مدى نجاحه في جعل نفسه متوائمة وما يتوقعه الغير . كما يرى ان تحقيق العمومية الذى يسعى اليه الفرد يتم من خلال النظم الاجتماعية فهي القوة الممثلة للجوهر الاجتماعي الوحيد في المجتمع . ولابد للانسان من الالتحام بهذه النظم اذا ما اراد ان يدرك وجوده الروحي .

ويلاحظ ان هيجل يستعمل مصطلح اغتراب Entfremdung بصورة مزدوجة . فهو في بعض معالجاته يستعمله في سياق الانفصال Separation وفي مواقع اخرى من بحوثه يعطيه معنى التخلي او التنازل «Relinquishment» وفكرة الانفصال التى سبق استعمالها من قبل المفكرين القدامى لتشير الى علاقة متحللة بين الفرد واعضاء مجتمعه ، لم تستعمل في هذا المعنى من قبل هيجل . فهو قد طرح هذه الفكرة على اساس ان انفصال الفرد يكون بينه وبين الجوهر الاجتماعي غير الشخصي . وواضح ان هذا الاستعمال يحتوى على درجة من الابتكار في التعبير الاصطلاحي ، وهو في الوقت نفسه يوفر اساسا مثمرا لدراسة الاغتراب . ويؤدى هذا الاستعمال الى مفهوم الانفصال عن النفس او الاغتراب الذاتي Self-alienation الذى يبحثه هيجل بوصفه متعلقا بالطبيعة الجوهرية للانسان التي قد يحققها الانسان وقد يخفق في تحقيقها . وهذا الاغتراب يشير الى مايحصل من تفاوت بين ظروف الفرد الحقيقية وطبيعته الجوهرية ، الأمر الذي يقود الى الشعور بالاغتراب الذاتي .

أما مفهوم التخلي حسب استعمال هيجل فيقود الى اتحاد الفرد بالجوهر الاجتماعي نتيجة لتنازله عن فرديته . على أن هذا الاستعمال الاخير يبدو كما لو كان تلاعبا لفظيا لاختلاطه بالمعنى الاول . لان فحوى ما يستخلص مما كتبه هيجل حول الموضوع هو ان الفرد الذى يعجز عن الاتحاد بالجوهر الاجتماعي يقع فى تجربة اغتراب النفس ، كما ان الفرد الذى يتنازل عن نفسه ليحقق هذا الاتحاد هو الاخر يتعرض لهذا النوع من الاغتراب ايضا ، وعلى اية حال فانه على الرغم من ازدواج معنى الاغتراب فى التحليل الهيجلي الا ان الطرق التي تؤدى اليه تختلف بشكل واضح Schacht P. 61. (١٠) ولعل السبب الذى حدا بهيجل الى هذا الاسلوب المزدوج فى معالجته للموضوع هو شغفه بالاصناف والنماذج التى تكشف عن وضعيات تكون فى حالة « تضاد Opposition » .

• • •

ويعتبر كارل ماركس من رواد البحث الهادف لتحليل مفهوم الاغتراب الذى منحه طابعا امبيريقيا وسوسيولوجيا Marx PP. 521-24 (١١) بعد **ان كان مفهوما ميتافيزيقيا ولا هوتيا .** ويبدو ان كتابات هذا المفكر عن الموضوع قد ضاعفت من الحفز الذى تلقاه بحث هذا الموضوع فى ميادين التخصص المتعددة فى هذا العصر . وقد برز اهتمام ماركس بهذا المفهوم بصورة خاصة وقوية فى مؤلفه « مسودات اقتصادية وفلسفية Economic and Philosophical Manuscript » المنشور فى عام ١٨٤٤ .

ومع ان هذا المفكر قد بحث هذا المفهوم من زاوية الاشياء التى يتم انتاجها ، الا انه فى الوقت نفسه قد نظر الى هذا الجانب كنتيجة لحقيقة ان الانسان ــ كما يقول ــ قد اصبح مفصولا عن عملية الانتاج نفسها . وهو يتساءل كيف يستطيع العامل ان يقف فى علاقة غريبة او مغتربة Alienated Relationship الى الناتج الذى يصنعه اذا لم يكن قد عزل نفسه عن عملية الانتاج نفسها ، ويخلص الى القول انه اذا كان الانسان قد اصبح مغتربا عن عمله اليومى فهو بالضرورة يكون قد اغترب ايضا من نفسه وعن امكانياته الخلاقة والاواصر الاجتماعية التى تتحدد من خلالها انسانيته ، وهذا فى اعتقاده يعزله عن النوع الانسانى ، وبالتالى يجرده من خاصيته البشرية Species Being . ويستطرد ماركس فى متابعة هذا الخط التحليلى فيصل الى استنتاجه الخاص بعزلة الانسان عن زملائه العمال وعن الناس عموما ، كنتيجة يصل اليها واقع العامل الاغترابى .

10— Ibid. P. 61

11— Karl Marx. „The Notion of Alienation" (in) L.A. Coser and B. Rosenberg. (eds). op. cit. PP. 521-24

اما اميل دوركايم فيتناول الاغتراب بصورة ضمنية في تحليله لما اسماه بالانوميا Anomie او « تحلل المعايير » . فهو يعتقد ان سعادة الانسان لا يمكن تحقيقها بصورة مرضية ما لم تكن حاجاته متناسبة او متوازية مع الوسائل التي يملكها لاشباعها . فاذا كانت الحاجات تتطلب اكثر مما يستطيع ان ينال ، او انها تشبع بطريقة متناقضة لما يحقق رضاه فانه يشعر بألم وخيبة. ويلاحظ دوركايم ان الحركات التي يؤديها الانسان والتي تعجز عن انتاج ما يريد بدون الم تكون في العادة غير مرغوبة في نظره وهو لا يميل الى تكرارها . فالميول التي لا تحظى بالارضاء غالبا ما تضعف . ولما كان الدافع للحياة هو حصيلة باقي الميول فان هذا الدافع يتناقص مع ضعف الميول الاخرى . على ان هذا التوازن يكون في عالم الحيوان مبنيا على اساس ميكانيكي غريزي لاعتماده على حاجات مادية محضة . اذ ان كل ما يتطلبه الحيوان هو ان يستحصل المواد الغذائية التي تزوده بالطاقة بصورة مستمرة لكي تتجدد عمليات جسده الحيوية عن طريق الكميات الغذائية المتساوية التي يحتاجها . وفي كل مرة يمتلىء الفراغ في جوفه بالغذاء المطلوب يشعر بالراحة والرضا ولا يتطلع الى شيء آخر ، فملكاته الذهنية كما هو معروف لم تتطور الى المدى الذي يؤهله لتصور اهداف اخرى غير تلك التي تنطوي عليها حاجاته الحيوانية المادية . يتضح من هذا ان عمليات التغذية وما يرافقها من احتياجات واساليب اشباع تكون في حالة من التوازن الفطري الخالي من التعقيدات العقلانية Rational Complication . وهذه الحالة تنطبق على كافة الفصائل الحيوانية عدا الانسان .

هذه الصورة الرتيبة تتحول في عالم الانسان بسبب ان اكثر حاجاته لا تعتمد على جسده ، كما لا تكون بدرجة واحدة . ومع خضوع حاجات الانسان المادية للقياس والحساب الا ان حسابها يكون اقل ضبطا مما في عالم الحيوان بسبب تأثر الحاجات الانسانية بخليط من العوامل العقلية اهمها عامل الارادة . فعندما يتجاوز الانسان الحد الادنى لاشباع حاجاته الغذائية يدفعه تصوره الى ابتكار حاجات اخرى لتحسين ظروف معيشته ، وهذا بدوره يرفع من طموحه وتطلعاته ويدخل عليها عنصر الاختلاف . غير ان تحديد درجة الرضاء البشري والراحة التي يبتغيها الانسان هي من الامور البالغة الصعوبة والتعقيد . اذ لا يوجد شيء في التركيب الجسمي للانسان ولا في تركيبه السيكولوجي يضع حدودا لمثل هذه التطلعات والمطامح . والدليل على ان حياة الانسان لا تستدعي توقف هذه التطلعات في بعض الاوقات دون بعضها الاخر هو ان هذه الميول قد نمت مع نمو تاريخ الانسانية ، وان اشباعها هو الاخر قد زاد مع تقدم المجتمع وبدون اضعاف او تهديد الصحة العامة . ومن ناحية اخرى فان الطبيعة البشرية(١٢) تكون متماثلة في المجتمعات من النواحي الجوهرية ، اي الخصائص الاساسية التي يتميز بها الانسان . ويحكم هذه الطبيعة

12— Steven Lukes. „Alienation and Anomie". (in) Ada W. Finifter. **Alienation and The Social System.** John Willey & Sons, Inc. New York 1972. PP. 30-31.

اللامحدودة تكون الاحتياجات الانسانية غير خاضعة لحدود مادامت تعتمد على الكائن الانساني غير المحدود بقيود مطلقة في جسده اوبنيته الطبيعية . فقد راينا ان القدرات الشعورية او الانفعالية Affective Capacities مثلاتمثل مجالات يصعب استنفاذها او سبر غورها، غير ان هذه القدرات الشعورية والعاطفية عندماتفتقد الضوابط الخارجية ، في راى دوركايم ، فانها تكون مصدر عذاب للفرد . فالرغبات غير المحدودة تكون غير قابلة للاشباع ، وهذا بالضرورة يؤدي الى الشعور بالالم او عدم الارتياح، لان عدم خضوع الحاجات الى حدود معينة يجعلها تتجاوز الوسائل المطلوبة لضمانها او تامين الحصول عليها ، كما هو الامر في ارواء حاجة الظمأ بصورة ناقصة ، وما يرافقه من درجة او قدر من العذاب المتجدد او المتقطع . ومن المعروف ان الفعالية البشرية الكلية تطمح الى ما وراء الحدود المعينة ، وتضع امامها اهدافا كثيرا ما تكون في غير متناول اليد ، او ان السبيل اليها تعتوره المصاعب ولكن كيف يمكن التوفيق بين هذه الحالة غير المحدودة من المطامح والاهداف الانسانية وبين واقع الحياة نفسها ؟ يرى دوركايم بصدد هذا التساؤل ان وجود الانسان في حالة نشاط وحركة باتجاه اهداف معينة يمنحه شعورا بانه ليس في حالة من اليأس ، وانه عندما يتحرك نحو امنياته وغاياته يشعر بانه يتقدم . ولكن حركة الفرد لا تعتبر تقدما اذا لم تكن هناك اهداف محدودة يسير نحوها او عندما يكون هدفه اللانهاية . كذلك التطلع الى اهداف غير قابلة المنال يعني الحكم على النفس بالشقاء . فقد يتمنى الانسان ان يحظى ببعض المسرات بصورة غير واقعية وبعيدة عن الممكن ، وقد يبقى في حالة من انتظار بلوغ غايته ، ولكن فشله المتكرر لبلوغ تلك الغاية يؤدي الى الشعور بمرارة الحرمان . ويتعزز هذا الشعور بتكرار تجربة الفشل عبر الماضي مما يقلل او يدمر امل الفرد بالنجاح لتحقيق ذلك الهدف في المستقبل او حتى توقع الاقتراب من ذلك الهدف .

يتضح من ذلك انه كلما زادت الاشياء التي يحصل عليها الانسان نما طموحه للحصول على المزيد منها . ولتحقيق اية غاية او نتيجة ايجابية للفرد لابد من الحد من الانفعالات ، وبهذا فقط يمكن ان يتم الانسجام بين تلك الانفعالات وبين المواقف العقلية . « Rational Attitudes » ولا يأتي هذا الانسجام الا اذا ما توفرت بعض العوامل الخارجية اي ضوابط تتمتع بسلطة خارج ذات الافراد . فهذه الضوابط تتمتع بقوة تقوم بضبط وتوجيه الحاجات الاخلاقية بصورة تشبه قيام الجسم بضبط الحاجات المادية . وهذا يعني ان تكون هذه القوة ذات طبيعة اخلاقية . وهنا يلعب الضمير الدور الاكبر في خلق التوازن المطلوب . وواضح ان الضوابط البيولوجية لا يمكن ان تكون فعالة ، لان العواطف لا تتأثر بالقوى الفسيولوجية والكيماوية الحيوية . فالرغبات والشهوات يصعب ضبطها اوتوماتيكيا او آليا ، لان مثل هذا الضبط ينبغي ان يأتي من مصادر تسلم النفس بانها اساس الصواب . فالبشر ما كانوا ليقفوا عند حدود معينة لايتجاوزنها في ارضاء رغباتهم وشهواتهم لو كانوا يشعرون بتبرير لتجاوز تلك الحدود المقبولة اجتماعيا .

ان تقييد هذه الرغبات ينبغي ان يصدر من سلطة ما تحظى باحترامهم وتلقى تأييدا تلقائيا منهم . ولا شك ان المجتمع وحده هو الذي يمثل هذه السلطة ، باعتباره السلطة الاخلاقية الوحيدة التي تسمو على الانسان وتلاقي قبوله . فالمجتمع وحده يملك القدرة على تشريع القوانين ووضع الحدود التي لا يراد للعواطف والانفعالات أن تتعداها . وفي هذا الوضع يصبح كل فرد مدركا بشكل او بآخر الحدود الموضوعية لطامحه والتي لا بد له ان يقف عندها . على ان هذه الحدود التي تقيد الافراد ليست مطلقة . ففي المجال الاقتصادي هناك معايير مثالية تنظم سلوك كل طبقة ، وان الافراد يتأرجحون في المجال الواقع بين هذه المثل . وهكذا يصبح الافراد قانعين بما ينجزون ، وطامحين لتحقيق المزيد من المكاسب . وهذا يلعب دورا في دعم الاستقرار في المجتمع . وعلى ضوء هذه الحقيقة يكون الفرد الاعتيادي في حالة من الانسجام النسبي مع ظروفه الاجتماعية . ولكن هذا لا يوقف الانسان عن التحرك نحو ظروف افضل تتحقق باسلوب يتوافق والمعايير الاجتماعية المقبولة . فالانسان يسعى الى تحسين حياته ، وعندما تفشل بعض جهوده لا يدفعه ذلك الى القنوط مادام يعتز بما عنده . فهو لا يحصر رغباته في امور لا يملكها ، خصوصا عندما تتوفر لديه اساسيات وجوهريات الحياة . فالتوازن الحاصل في رضاه وقناعته يظل دائما ومستمرا مادام يخضع لتحديد المفاهيم والقواعد السائدة في مجتمعه . وان احداثا قليلة وطارئة (في نظر دوركايم) نادرا ما تؤدي الى اعطاب حياته وتهديد توازنها .

ولكن من غير المناسب (حسب راي دوركايم) أن يكتفي بالنظر الى عدالة التدرج الحاصل في الوظائف والتي يضع اسسها الراي العام ، مالم يؤخذ بعين الاعتبار توزيع هذه الوظائف فعلا بصورة عادلة . فالعامل مثلا لن يشعر بالانسجام ومركزه الاجتماعي اذا لم يكن يحصل على ما يناسب سد حاجاته الاساسية . فاذا راى ان احتلاله مركزا آخر هو من حقه فانه لن يشعر بالرضا بالمركز الذي يشغله .

وهذا يعني ان الراي العام لا يكفي لضبط وتنظيم احتياجات المستويات الاقتصادية والاجتماعية ، بل لابد من ان تسود قواعد واضحة تحدد الاساليب التي تجعل هذه المراكز والمستويات مفتوحة امام الافراد كل حسب قدراته واستعداداته للحركة . ولا شك ان المجتمعات جميعا لا تخلو من مثل هذه القواعد المخصصة للحراك الاجتماعي(١٣) ، غير ان هذه القواعد تختلف في الزمان والمكان . فقد كان المولد والاصل القرابي هو المبدا الذي يخضع له التصنيف الاجتماعي . غير ان مجتمعات هذا العصر ترفض عادة المبادىء العرقية والقرابية كاساس لتقييم جدارة الافراد . ويرى دوركايم انه كلما اقترب المجتمع من مثال المساواة اكثر قلت الحاجة الى الضوابط

13— Frank Johnson (ed).) **Alienation : Concept, Term and Meanings** Seminar Press. New York, A Subsidiary of Haroourt Brace Jovanovich, Publishers. 1973. PP. 46-47

الاجتماعية. والمسألة هذه تمثل اختلافاً في الدرجة ويوجد نوع واحد من الوراثة في كل الظروف ويتمثل في المواهب الطبيعية التي تورث منذ الولادة. اذ لا يوجد مجتمع يساوي بين الموهوبين الاكثر فائدة للمجتمع وبين المتخلفين عقليا ، لان هذا النوع من المساواة (باعتقاد دوركايم) يتطلب ضوابط اعقد واصعب من تلك الموجودة عند الاعتراف للموهوبين بقيمة اكبر. وكما ذكر سابقا، **فان الضوابط الاجتماعية تكون نافعة عندما يعترف بانها تمثل وضعا « عادلا » اما اذا استندت هذه الضوابط والمقاييس الى القوة والعرف فقط فليس من الواقع ان يسود السلام والانسجام ، وتكون روح التذمر مستترة والشهوات والرغبات مكبوتة بصورة سطحية وفي حالة من التاهب للانفجار** . وقد كانت الامبراطورية الرومانية في روما والافريقية في اثينا خير مثل على ذلك عندما اصبحت العقيدة التي تدعم النظام في كل منهما في حالة من الاهتزاز والضعف ، وكذلك الحال في عصرنا عندما بدات التحيزات الارستقراطية تفقد مكانتها المرموقة في اذهان الناس. وبالعكس، فان « النظام الجماعي » Plural System في الظروف السوية يعتبر مقبولا من قبل الاكثرية. ومثل هذا النظام ، وهو بحاجة الى دعم سلطة خارجية (خارج ارادة وذات الفرد) ، لا يمكن ان يديم بقاءه بالسلطة وحدها ، بل ينبغي ان يعتمد على احترام الناس لا على خوفهم. وهكذا فدوركايم يرى ان من غير الممكن ان يتحرر سلوك الانسان تماما من الضوابط والقيود الاجتماعية. فالوجود البشري ــ كما يراه ــ هو جزء من العالم وهو شيء نسبي بالقياس للباقي ، وان طبيعته واساليبه المعبرة عنه تعتمد كذلك ليس على القوى الطبيعية في هذا العالم فحسب ، بل وعلى الاشياء الاخرى المشتركة في التنظيم وتحديد نشاطات الانسان فيه . ويبدو ان التفاوت الموجود في واقع الانسان يظهر بين الميدان المادي والميدان الفكري البشري .

ان ابرز خصائص الانسان المميزة هي الرابطة الاخلاقية التي تصله بمجتمعه وليس الصلة المادية القائمة بينه وبين المجتمع ، الامر الذي يجعل هذه الرابطة ذات طبيعة اجتماعية. فالانسان لا يخضع لظروفه المادية المفروضة عليه قدر خضوعه الى ضمير يسمو على ذاته ، هذا هو الضمير الاجتماعي ، ذلك لان الجانب الاكبر والاهم منه يتعدى جسده ويعطيه حرية التحرك خارج شرنقة الجسد ، ولكنه يظل خاضعا للمجتمع .

غير ان المجتمع عندما يضطرب نتيجة ازمة من الازمات ، او بسبب انتقاله نقلة عابرة ، فانه يصبح بصورة وقتية غير قادر على ممارسة تأثيره، وهذا ما يسبب الارتفاع الفجائي في معدلات وقوع الانتحار . فالتحول الاقتصادي المفاجيء يجلب مثل هذه الانقلابات ، حيث يقذف ببعض الافراد الى مراتب اوطأ من مراتبهم ، مما يجبرهم على تقليص متطلباتهم وتحديد احتياجاتهم والتعود على درجات اعلى من ضبط النفس Self-Control وعندما تضعف سيطرة المجتمع عليهم ويصبح لازما ان تعاد صياغة تعليمهم اخلاقيا . ولما كان المجتمع لا يستطيع اعادة تكييف هؤلاء الافراد في الحال الى الحياة الجديدة وجعل ضبط النفس عندهم في مستوى الظروف التي استجدت ، فان ذلك يضعهم في حالة من عدم الانسجام والمعاناة .

والمثل الذى ذكرناه عن التحول الاقتصادى وما يرافقه من مشكلات يتكرر بشكل أو آخر فى التبدل الذى يطرأ على بناء السلطة بسبب الانتفاضات السياسية والانتقالات الثورية ، لان ذلك يستدعى تكيفا سريعا يصعب تحقيقه من قبل المجتمع والفرد . ومع تغير الظروف فان المعايير التى يهتدى بها الافراد في تنظيم احتياجاتهم لا تبقى فى صورتها التقليدية ، لانها تتبدل مع تبدل الموارد الاجتماعية ما دامت تحدد حصة كل طبقة من طبقات المنتجين . ولا شك ان هذه التغييرات تتطلب بعض الوقت ، وان المقاييس التي تتغير يصعب ان تحل محلها مقاييس جديدة تلقى قبولا مساويا من قبل الناس . وفي مثل هذا التحول Transformation يصبح ضروريا ان يعيد الضمير الاجتماعى تقييم وتصنيف الناس والاشياء بشكل جديد . ونظرا الى ان المصادر الاجتماعية الجديدة التى تنبثق فجاة يعوزها التوازن ، وتظل قيمتها مجهولة ، الامر الذى يجعل الضبط الاجتماعى مفقودا لبعض الوقت . وتصبح الحدود الفاصلة بين الممكن وغير الممكن غير واضحة وغير معروفة ، وكذلك الحدود الفاصلة بين الانصاف والاجحاف . كما تستحيل الرغبات التى تخضع عادة للراى العام الى حالة يغلب عليها الجموح وعدم وضوح الهدف والاتجاه. ومع زيادة الرخاء تزداد الرغبات ، ومع ضياع القيم التقليدية فان المغانم الاكبر والاغنى تزداد تحفيزا للرغبات ، مما يجعل السيطرة عليها اصعب فى وقت تصبح الحاجة للسيطرة والضبط اكبر . والطريف ـ كما يستنتج دوركايم فى دراسته للانتحار ـ Durkheim PP. 246-54 (١٤) ان الفاقة تحول دون الانتحار لانها ضابط وقيد بحد ذاتها ، بعكس الغنى الذى يشعر الفرد بقوة اعتماده على نفسه وبانه اقل خضوعا وتقييدا من غيره ، مما يجعله اقل تسامحا لاقل تقييد يواجهه . ولا عجب اذن ان معظم الديانات قد اطنبت فى وصف مزايا الفقر ، وهى في ذلك تعتبر اعظم المدارس لتعلم ضبط النفس ، كما يعتقد دوركايم . غير ان كل ذلك لا يبرر الوقوف فى سبيل الانسان الى تحسين مستوياته الاجتماعية والمعيشية . وعلى الرغم من ان الخطر الاخلاقى المرافق لكل تحول اقتصادى هو امر يمكن مراقبته ومعالجته ، الا انه ينبغى الا ينسى او يهمل .

• • •

يتضح مما سلف من عرض آراء كل من ماركس ودوركايم انهما ينتقدان المجتمع الصناعى خلال القرن التاسع عشر . ولكن كلا منهما تناول الموضوع من زاوية مختلفة لتوضيح موضوع الاغتراب وموضوع الانوميا . وتبرز عند التعمق في ملاحظاتهما نقاط مشتركة بين هذين الموضوعين. ومن ابرز هذه النقاط :

14— Emile Durkheim. **Suicide** (1897) Translated by John A. Spaulding and George Simpson,. New York. The Free Press. 1951. PP. 246-54.

١ ـ ان الظواهر الاجتماعية ، اى حالات واوضاع المجتمع ونظمه وقيمه وقواعده ، تحظى باهتمام كبير من جانب العالمين .

٢ ـ تاكيد الحالة الذهنية للافراد ، اى مواقفهم من المعتقدات والرغبات الخ .

٣ ـ افتراض وجود علاقة واقعية بين الظواهر الاجتماعية والحالات الذهنية .

٤ ـ تصور مسبق لوجود علاقة طبيعية بين النقطة الاولى والثانية .

فبينما يرى ماركس الراسمالية كنظام اجتماعي قسرى يعمل على تضييق افكار الناس ويضع العراقيل في طريق رغباتهم وينكر عليهم تحقيق حياة تسودها الدوافع الانتاجية المثمرة، يعتقد دوركايم ان هذا العالم يعاني من الفوضى الاخلاقية في المجال الاقتصادى نتيجة لعدم السيطرة على رغبات وافكار الناس ولانتفاء الانسجام بين الفرد والظروف المحيطة .

ولو عقدنا مقارنة بين افكار هذين المفكرين حول **« تقسيم العمل »** فان ماركس يعتقد أن هذا النظام هو عامل من عوامل الاغتراب او الانخلاع ليس العامل Labourer بل ولجميع الناس ، فالناس يشعرون بالاغتراب (باعتقاده) في ظروف تقسيم العمل ، لان راس المال والعمل هما وجهان للعلاقة نفسها وان « السخرة » Forced Labour البشرية باعتقاده هي حقيقة ماثلة في علاقة العامل بالانتاج . ويخلص ماركس الى القول بان جميع اصناف السخرة ما هي الا تحويرات ونتائج حتمية لهذه العلاقة ، اذ يضطر الناس للدخول الى علاقات هي في الواقع خارجية عن ارادتهم ، وانهم مجبرون على اداء ادوار مقررة في نطاق النظام الاقتصادى وفي المجتمع ككل ، وان هذه العلاقة الاجتماعية تعمل على سلخ انسانيتهم ، بحكم استقلالها عن مشاعرهم وافكارهم ، وهي بالاضافة الى كل هذا تعمل على تقييد وحصر اعمال الافراد وتفكيرهم وحتى انطباعاتهم عن انفسهم ومنتجاتهم وفعالياتهم وعن غيرهم من الناس . كما تشوه (في نظره) انسنة Humanization الفرد نتيجة للضغط عليه لكي يتصير بشكل يجعله يرى نفسه واعماله ونتاجاته والافراد الاخرين في المجالات الاقتصادية والسياسية والدينية وغيرها في اطارات تنكر عليه وتجرده من امكانياته الانسانية .

اما دوركايم فيرى ان تقسيم العمل (عندما يحسن استثماره) يكون مصدر تضامن في المجتمع الصناعي . اما « الانوميا » ، اى حالة تحلل القيم والمعايير ، فترجع الى تخلف نمو القواعد والنظم . ويضيف دوركايم ان تكامل Interdependence الوظائف (بالاضافة للجماعات المهنية) لابد وان يؤدى الى نمو التضامن Solidarity والشعور بالجماعة من جانب الافراد ، على الرغم من ان تقسيم العمل في المجتمعات المتقدمة قد يكون مصحوبا بنمو اهمية الشخصية الفردية وتطور قيم معينة كالمساواة والعدالة .

ويعتقد دوركايم ان **الدلالات الاقتصادية** هي ذات اهمية اقل من الاثار الاخلاقية التى تخلقها . وتحت تاثير هذا النمط من التركيب يزداد وعى الفرد باعتماده على المجتمع ، وهذا بدوره يولد قوى تبقى الفرد خاضعا لها . وتتضح هذه الصورة فى تربية الفرد التي تهدف الى جعله مستعدا ذهنيا لقبول الاعباء والمجالات المحدودة، لان الفرد فى المجتمع المتمدن يولد ليواجه حقيقة تنتظره وهي ان يؤدى وظيفة في التركيب العضوى الاجتماعى . وكنتيجة لذلك فهو مطالب بان يتعلم مسبقا كيفية اداء ادواره . فتقسيم العمل فى نظره لا يخفض من قيمة الفرد بحد ذاته فى الظروف الاعتيادية عندما يحوله الى الة او اداة مادام يسمح للفرد بان يشعر من خلال اداء وظائفه بانه يخدم شيئا ما . يضاف الى ذلك ان الفرد اذا ما تعود على الافاق الواسعة والاراء الطموحة فانه يصعب عليه ان يقيد بعمل محدد دون ان يثير ذلك استياءه .

يتضح من الملاحظات السابقة ان الاغتراب فى تفكير ماركس يميز تلك الحالات الخاصة بالفرد والمجتمع التى يرى دوركايم فيها علاجا للانوميا . هذا العلاج يتاتى من الوضعيات التى يوجدها تقسيم العمل ، والتى من شأنها ان تضاعف من تصميم الافراد الاجتماعى وتزيد من الانسجام والتطابق بين سلوكهم والقواعد الاجتماعية المستقلة عن ارادتهم وتجعلهم يفكرون ويتصرفون فى حدود ادوار محدودة .

فالفرد الذى يعانى من الانوميا Anomic Man **فى اعتقاد** دوركايم ، هو **الفرد الذى لا يخضع لمعايير من اى نوع ، والذى** تعوزه قواعد يعيش بها لتنظم رغباته وتوجه اعماله ، **والافاق محددة يهتدى بها فكريا وسلوكيا .**

بينما يرى ماركس ان الفرد في هذا النظام، والذى لا يستطيع **الهروب من مجال الفعاليات المحدودة والمحصورة والتى تفرض عليه ، هو انسان يعانى من الاغتراب .**

ولعل الاختلاف بين هذين المفكرين يرجع لاسباب اهمها انهما كتبا عن مراحل مختلفة للصناعة . وواضح ايضا ان ماركس كان كثير الاهتمام بوصف العامل المغترب ، بينما راى دوركايم ان الانوميا الاقتصادية تميز حياة الموظفين واصحاب العمل على حد سواء .

ان ماركس يعتبر طابع العلاقات الاجتماعية المستقل عن العواطف البشرية امتدادا لواقع التاريخ القديم ، وهو يرى ان التمرد عليه هو شرط لتحقيق التحول المطلوب للوصول للمجتمع الانسانى المنشود .

اما دوركايم فيرى ان العلاقات الاجتماعية تمثل وضعا سويا يحقق الضبط الاجتماعى الذى يؤدى غيابه الى تدمير التركيب الذاتى للفرد ، ويقود الى الفوضى الاجتماعية. فدوركايم يعتقد ان الطبيعة البشرية تنطوى على الحاجة الى حدود للضبط باعتبار الانسان كائنا يملك امكانيات وقدرات غير محدودة ، ولهذا فهو بحاجة الى ضوابط .

• • •

الاغتراب في الفلسفة والدين والتاريخ :

ان اهمية الاغتراب كموضوع متداول في الحضارة الغربية لاتزال تفتقر الى العمق مالم ينظر اليه في سياق الاحداث في الفلسفة الحديثة و « اللاهوت » ويمكن على سبيل المثال متابعة الكثافة الحاضرة لتاثير الوجودية في الحركات الدينية المنظمة ، او في الظواهر المصاحبة لاتساع شعبية الفلسفة الوجودية في كل من المجال الديني وفي التطورات الحضارية التي برزت في اوساط الشباب المتمردين والرافضين عموما . ومما يجعل الموضوعات المتعلقة بمفهوم الاغتراب بالغة الاتساع والشمول هو ان هذا المفهوم قد جرت دراسته ومناقشته في الاديان المختلفة في الغرب والشرق Johnson PP. 6-9 (١٥) .

ويبدو الاغتراب اكثر تعقيدا عندما ينظر اليه كتجربة ترتبط بالدين المعاصر بالقياس لما كان عليه قبل سنوات قليلة . فاللاهوتيون المحدثون يرون أن الاغتراب لايمثل مفهوما كونيا فحسب، بل هو مجموعة من المظاهر التي تنطوي على مضامين دنيوية . فالانسان المغترب في نظر هؤلاء يتعرض للاغتراب عن عقائدة الروحية ،وهو يعاني ايضا من الانفصال عن التجارب الزاخرة بالمعاني الروحية والاخلاقية التي يخلقها التفاعل مع الناس والنظم والذات وحتى الطبيعة

ولقد اعتقد بعض الباحثين أن الاغتراب هو نتيجة تمخضت عنها حركات الاصلاح الديني او عمليات التصنيع . ولكن من المعروف ان الانسان عبر التاريخ قد واجه حقيقة الاغتراب، لانه تعرض بين حين وآخر الى تجربة الانفصال عن امكانيات الحياة المجدية وامتيازات السلطة والحكم . ان من المفيد ان نلقي نظرة فاحصة على العصور القديمة لفحص انواع الاغتراب التي تعرض لها لانسان الاقدم سواء كان مغتربا فكريا او روحيا او قرابيا .

ولعل بالامكان من خلال دراسة التاريخ ان يتطور منظور الاغتراب Alienation Perspective بالشكل الذي يوفر استراتيجية محددة لرصد تلك الظواهر التي تهدد وجود الانسان والمجتمع . ومن الملاحظ ان هناك نزعة عامة في الاوساط الفكرية والعلمية تتعلق باعتبار الاغتراب مظهرا عالميا يهدد النسيج الاجتماعي للمجتمع بصرف النظر عن شكل التنظيم الذي يسود فيه . فاهتمام الباحثين الواسع « بفجوة الاجيال » Generation Gap باعتبارها عنصرا خطيرا من عناصر الاغتراب هو اهتمام لايخلو من بعض المبالغة . فهذه الفجوة هي في واقع الامر حقيقة كمية لها تاثير في التنظيم الاجتماعي العام للمجتمع الانساني وحتى في الحيوانات العليا Johnson P. II (١٦) ،وكذلك الحال بالنسبة لظاهرة التحلل الاخلاقي والذي قد يتخذ صورة التمرد الجنسي . ان هذه الظواهر وامثالها قد حظيت باهتمام كبير من جانب الباحثين ، وفسرت على أنها مؤشرات وعلامات للاغتراب في العصر الحديث . ولعل

15— Frank Johnson : „Overview and Introduction". (in) Frank Johnson (ed). op. cit. PP.6-9

16— Ibid. P. 11

من المناسب ان نسال هل يجوز اعتبار هـذه الظاهرة او تلك من خصوصيات عصرنا الحديث ام انها تنطبق ولو بدرجات متفاوته على العصور الاقدم وان كانت الصور التى ظهرت بها ليست بالضرورة متطابقة ! فاعتبار الاغتراب من خلال هذه الاشكال (وغيرها) من السمات المميزة لهذا العصر هو اتجاه لايخلو من تضليل ، اضافة الى انـه يتعارض وطموح الباحثين الهادف الى الكشف عما تخفية صفحات الماضي من صـور الاغتراب الاخرى . وعلى الرغم من ان الاغتراب خلال النصف الاخير من هذا القرن قـد ازداد حدة وتعقيدا ، كما تشير الدراسات الاجتماعية والنفسية ، ان ان الكثير من الدراسات تعاني من عدم واقعية الادعاء بان الاغتراب في الماضي يختلف عن اغتراب هذا القرن ، فى كون الاول لم يكن اغترابا حقيقيا ، بل يختلف عن النمط الحديث اختلافا نوعيا . ويوحي هذا الادعاء بان الانسان المغترب المعاصر هو اشد خطرا وتهديدا للمجتمع لابسـبب الاختلاف الكمي فى مـدى مايصل اليه اغتراب هذا العصر بالقياس لما كان عليه الحال فى العصور السابقة فحسب ، بل ولان الاغتراب اليوم مع ماحققته التكنولوجيا من تقدم هائل ينطوى على احتمالات اشـد رهبة وضراوة . فاذا صادف ان وضعت الاسـلحة النوويـة الرهيبة وغيرها من وسـائل الدمار الحديثة فى عهدة اشخاص يعانون من الاغتراب فان اندفاع هؤلاء في الضغط على ازرار التخريب الشامل هو ابعد واوسع فتكا مما كان يحصل في الازمنة الغابرة عندما كانت الاسلحة البسيطة هى الوسائل الوحيدة المتوفرة . فالتركيز على الجانب الانفعالى الفردى فى الاغتراب يسمح باثارة مثل هذه التساؤلات المعبرة عن الاختلافات النوعية بين نتائج اغتراب الماضي والحاضر . غير ان توسيع النظرة الى الاغتراب بشمول الضوابط الاجتماعية والاخلاقية والسياسية المتطورة فى المجتمعات الحديثة من شانه توضيح الكيفية التى تواجـه بهـا هـذه المخاطـر الواسعـة التي تهـدد الانسـان وتبعـد احتمـالات وقوعهـا (١٧) Johnson P. 12 .

• • •

الاغتراب وعملية التصنيف العلمي :

رغم ان مناقشات الاغتراب تكاد لاتتعدى المائة وخمسـين سنة الماضيـة فان الاغتراب والانخلاع والنبذ هي موضوعات رئيسية فى الحياة الانسانية . فادم وحواء كانا قد مرا بتجربة الاغتراب بسبب تجربة الثمرة المحرمة . كذلك يظهر مفهوم الاغتراب فى قصص الابطال التى تتحدث عن اغترابهم في البدء ثم عودتهم البطولية الى وطنهم . كذلك يتناول تاريخ الاغتراب موضوع رفض القيم السائدة لاستحداث قيم جديدة . فالثوريون منذ اقدم العهود كثيرا ما اضطروا الى مغادرة اوطانهم وعانوا من تجربة الاغتراب .

17— Ibid. P. 12

وعلى أية حال فتشتت الصور التى يتخذها الاغتراب (على الرغم مما يسببه من تشويش) الا انه يثير عددا محدودا من الملاحظات ومنهاما يأتي :

اولا : ان الاغتراب في بعض البحوث التي عالجته يتصل بصورة مركزية بكون الفرد يتعرض الى تجربة الفصل او الخلع بطريقة ما عن بعض الناس او بعض الاشياء .. فافتراق الزوج او انفصاله عن زوجته هو نمط من الاغتراب ، كذلك عندما تنفصم علاقة الفلاح بالارض فهو يشعر بالاغتراب ، والشيء ذاته ينشأ عن بتر علاقة العامل بالعمل ، او علاقة الانسان بالقوى الغيبية التي يعبدها ، او حتى علاقة المجتمع بقيمة وتراثه . فالاغتراب فى هذا السياق هو الاغتراب عن هدف أو شيء ، مع تعدد المنطلقات التفصيلية التى اختارها الباحثون فى عرضه . ان للاغتراب الذاتى (اغتراب النفس) مثلا Self-estrangement والذى اختاره كل من اريك فروم Fromm وهورنى Horney يتضمن انعدام الصلة بين الفرد وجزء حيوى وعميق من نفسه او ذاته Fromm P. 23(١٨) . وقد يكون اغترابا عن قيم المجتمع بسبب انعدام تفاعل الفرد عاطفيا وفكريا وتلك القيم كما يحصل فى اغتراب بعض المثقفين فى مجتمعاتهم ، او كما فى انعدام التفاعل الفكرى والعاطفى بين العامل ومجمل العملية الانتاجية التى تعرضه الى تجربة الاغتراب عن العمل كما اشرنا سابقا .

وعلى الرغم من ان الاغتراب قد يتسرب من مجال معين الى مجالات اخرى ، الا ان ذلك لا يحصل دائما . فالمثقف المغترب ثقافيا قد لا يشعر بالاغتراب بالنسبة لانتاجه الفكرى او ذاته الحقيقية . كذلك العامل الذى يشعر بالاغتراب فى نطاق عمله قد لا يعانى من الاغتراب بالنسبة للحياة الاجتماعية بجوانبها الاخرى فى المجتمع الصناعي الذى ادخله الى تجربة الاغتراب . ولهذا فان يتعين على الباحثين فى موضوع الاغتراب ان يوضحوا بجلاء المقصود بما يريدونه من هذا المصطلح . اى تحديد الجانب او الجماعة او الهدف الذى حصل الاغتراب عنه .

ثانيا : وهناك اشكال آخر يثير الانتباه فى بحوث الاغتراب وهو انها لاتوضح بصورة دقيقة مكونات الاغتراب . فالجانب اللغوى فى دراسات الاغتراب يوحي بان هناك شيئا مرغوبا وطبيعيا قد ضاع او فقد . اى ان علاقة ايجابية قد انقطعت وتلاشت من الوجود . غير ان هناك حاجة لايضاح ما الذى يحل محل تلك العلاقة الضائعة . فالفرد المنتمى لتنظيم ما عندما يخلع او ينبذ من قبل تنظيمه فهل هذا يعنى انه سيشعر بالخيبة والالم ، ام انه سينمو لديه شعور برفض مبادىء وافكار التنظيم الذى نبذه الى درجة انه يفقد الرغبة والاهتمام بتلك المبادىء والافكار ، ام انه سينشأ لديه شعور بالندم وتقريع النفس على ماحصل وعلى ضعف اعتقاده بمبادىء التنظيم ؟ ففي كثير من الحالات يعنى الاغتراب انعدام اية صلة ، اى بلوغ درجة او

18— Erich Fromm. op. cit. P. 23

مرحلة عدم الاكتراث واللامبالاة ، ولكن في حالات اخرى قد يتطور الاغتراب الى رفض قوى ومعارضة شديدة وكراهية ، ولهذا فالنقطة الثانية التى تثار في هذا المجال هى اى علاقة جديدة تنشأ لتحل محل العلاقة المفقودة او الضائعة ؟

ثالثا : الملاحظة الثالثة عن الاغتراب يعبر باشكال وصور مختلفة . فالمخترعون والمجددون مثلا يشعرون بالاغتراب عن قيم ومعايير مجتمعهم التى يريدون تغييرها اضافة الى رفضهم اياها . ومع ذلك فهناك اختلاف شاسع في اسلوب الرفض . فالمخترع يسعى الى تحقيق تحول مجتمعه بعكس الفرد « المذهون » Psychotic الذى يعانى من نكوص النفس Self-regression الذى يجعل مجتمعه بعيدا عن التغيير النفسى الحاصل في شخصيته وغير متأثر به . وهذا يعنى ان تصنيف الاغتراب بالنسبة لهذين الصنفين لابد له من الاعتماد على النموذج الذى يبرز في عملية الاغتراب او النمط الذى يستخلص ، اى ما اذا كان الفرد المغترب يسعى الى تغيير مجتمعه alloplastic ام انه قد حقق تغيير نفسه autoplastic .

رابعا : واخيرا فان نماذج الاغتراب المتعددة تنبع من مصادر مختلفة يكون بعضها نتيجة الفرض الخارجي المستقل عن الادارة ، بينما يكون بعضها الآخر قد جاء من محض الاختيار الذاتى . فالقول بأن الفرد مغترب لايوضح بدقة ما اذا كان ذلك الفرد قد رفض واقع مجتمعه ام ان مجتمعه هو الذى رفضه . فمعظم البحوث السوسيولوجية عن الاغتراب تعتمد الى حد ما على دراسات ماركس التى تناولت الاغتراب من زاوية الفرض الخارجى الذى يكون خارج وعى وارادة الفرد ، كما يقول الأستاذ فروم Fromm وكاهلر Kahler ان الفرد المغترب نادرا مايدرك اغترابه من عمله او نفسه . والواقع ان الوعى بالاغتراب المفروض يتضمن نمو نوع جديد منه يتم اختياره ذاتيا ، وذلك هو الاغتراب عن المجتمع الراسمالى الصناعى المتمثل في الغرب ، وهو يؤدى في النهاية الى الاغتراب من العمل . ولابد من القول على اية حال ان الاغتراب المفروض والاغتراب التلقائي يرتبطان ببعضهما في بعض الاحيان . فالفرد المرفوض قد يرفض اولئك الذين رفضوه . غير ان هذين الصنفين من الاغتراب لا يكونان مرتبطين في الاعم الاغلب ، كما في حالة الزنجي البورجوازى في المجتمع الغربي والذى يقبل بقيمة ومعاييره بالرغم من رفض هذا المجتمع له . وكما في وضعية الفنان الناجح المغترب الذى يحتضن المجتمع البورجوازى فنه على الرغم من رفضه وتنفيذه لقيم ومعايير ذلك المجتمع . ويترتب على كل ذلك طرح سؤال يتعلق بضرورة تحديد او تعريف الاغتراب وهو من وما هو عامل الاغتراب او مسببه ؟

وفي النهاية ، يبدو أن بحث الاغتراب يتلخص في اربعة اسئلة رئيسية :

١ ـ البؤرة والتركيز Focus ، اى من ماذا يغترب .

٢ ـ البديل : عندما تفقد العلاقة فما البديل لها .

٣ ـ النمط : كيف يبرز او يظهر الاغتراب.

٤ ـ السبب او العامل : ما العامل الذى يؤدى الى الاغتراب .

فالنقطة الاولى تظهر اللامحدودية لعملية الاغتراب على اساس أن الانسان يمكن أن يغترب عن امور كثيرة يصعب حصرها . وهذا يعنى بالضرورة أن عددا هائلا من العلاقات يمكن أن يحل محل العلاقات الضائعة بسبب الاغتراب . كذلك يمكن أن يعبر الاغتراب عن وجوده باساليب ونماذج عديدة .

وعلى ضوء الملاحظات السابقة يمكن أن يصنف الاغتراب الى النماذج الآتية :

١ ـ النبذ او الرفض الكوني :

من الواضح بالنسبة للمنبوذين فى المجتمعات العنصرية أو العرقية Racist Societies يكون الاغتراب نوعا من انواع النفي او الطرد من عالم الاهداف والدفء العاطفي والمغزى الاجتماعي . فالحياة فى واقع المنبوذين هي فراغ لاحدود له. ومن يواجد هذا النوع من الاغتراب، خصوصا من الشباب المرفوض فى المجتمع الغربي ، يشعر بانه فى عالم يبدو وكانه لم يصمم للانسان ولم يهيأ ليستجيب لخصائصه الانسانية. ان هذا النوع من الاغتراب يمثل رفضا كونيا Cosmic alienation (١٩) .

٢ ـ الاغتراب التكويني :

والاغتراب التكويني Developmental alienation يحصل لدى اولئك الذين يشعرون بضياع حياتهم الفردية وما فيها من علاقات وروابط بشكل لا يسمح باعادتها من جديد . وهذا يأتى نتيجة لنمو الحياة خصوصا بالنسبة للطلبة ، ذلك النمو الذى يعنى ظهور اشياء جديدة وضياع اشياء وامور اخرى مرت فى مراحل سابقة من الحياة . Reagan PP. 321-337 فالفرد الراشد كثيرا ما يحن ويفتقد ايام الطفولة وما سادها من رعاية وحنان . ومع ان الراشدين يدركون ان مثل هذه المشاعر تمثل نوعا من النكوص الا ان تجربة الاحلام السعيدة التى تثير مثل تلك الميول الطفولية تعطي الافراد شعورا ببعض ما تمنحه الطفولة ، كالحنان والعطف والحماية .

وقد ينعكس هذا الاغتراب لدى الراشدين نتيجة لتبدل علاقتهم باطفالهم بسبب نضج هؤلاء ونمو اعتمادهم على انفسهم بدلا من اعتمادهم عليهم ، وانكماش علاقتهم العاطفية والذهنية والاجتماعية بهم . وفي الوقت نفسه يعنى كل ذلك قرب جنى ثمار اتعابهم . وكذلك يخلق الزواج شعورا بالانفصال عن الحرية وعدم المسؤولية ، وفى الوقت نفسه يمنح الفرد حقا جديدا في التعمق فى صلاته بشريك حياته فى ميادين متعددة .

19— Gerald Reagan. "The Schools and Alienation" (in) F. Johnson. op. cit. PP. 321-338

الافتقاد التاريخي او الزماني :

وكما فى الحياة الفردية فان عملية النموالتاريخي Historical Development تتضمن ديالكتيكا Dialecti بين الكسب والخسارة . فمعظم عمليات الابتكار الاجتماعى Social Innovation تنطوى على ابدال العادات والمناظير والتقنيات التى ظلت متخلفة . وبديهي ان الافراد المتمسكين بهذه الامور التى تحذف او تستبدل يشعرون بالحزن لفقدانها . ولما كان التغير الاجتماعي في عصرناهو تغير سريع وشامل فان من الواقع ان يشعر الكثيرون بالاغتراب نتيجة حسهم التاريخى Historical Sense بضياع الكثير من القيم السلفية التى الفوها وتاثروا بها .

• • •

العلوم الاجتماعية والاغتراب

للعلوم الاجتماعية المختلفة ادوار متفاوتة فى التعريف بمفهوم الاغتراب . فالمختصون فى هذه الميادين العلمية يعكسون خلفياتهم العلمية التخصصية حين يختارون مايناسبهم من المنطلقات والاتجاهات فى معالجة موضوع الاغتراب . ولكى تتضح مساهمات هذه الاختصاصات نذكر بعضها كلا ضمن اطاره العلمي المتميز .

أ ـ **السوسيولوجيا والاغتراب** Johnson P 14 (٢٠) السوسيولوجيا او علم الاجتماع له دور بارز بين جميع العلوم الاجتماعية فى بلورة وتطوير مفهوم الاغتراب. فهناك منعطفات كثيرة واقفت لتحول هذا المفهوم من اطاره اللاهوتى والغيبى الى الاطر الانسانية والعلمانية. وقد نما فهم قدرة الانسان على تحمل الوحدة ، والانفلات من المعايير ، والاندفاعات التدميرية ووجد له تعبيرا فى بحوث الفولكلور والادب والمطبوعات الحكومية المتعلقة بالطبيعة البشرية. ويبدو ان هذه التعبيرات وجدت طريقها الى مجال البحث الاجتماعي ، كما يظهر في مؤلفات جان جاك رسو ، الذى ارجع وحدة الانسان وخيبته الى علاقته بالطبيعة بدلا من علاقته بالقوى الغيبية . فالانسان فى اعتقاد روسو قد تعرض الى الانفصال عن خصائصه الفطرية الطيبة ، ليس بسبب الآثام التي ارتكبها ، بل نتيجة لوجوده فى ظروف غير انسانية . وتعاقب الفلاسفة والعلماء الاجتماعيون فى ميدان تحليل الاغتراب في ضوء الواقع الاجتماعي ، وكانت غايتهم الرئيسية الكشف عن معانيه العلمية . ومع تصاعد الانتقادات لاستعمال مصطلح الاغتراب الا ان علماء الاجتماع لايزالون يرجعون اليه فى بحوثهم محاولين فحصه للعثور على معان جديدة محتملة وتطبيقات وامكانيات عملية لم تبرز في دراساته لحد الآن .

20— Frank Johnson,. op. cit. P. 14

ومن يراجع نشاطات علماء الاجتماع في ميدان دراسة الاغتراب يخرج بالملاحظات الآتية :

١ ــ ادراك **السوسيولوجيين** لجدوى هذا المفهوم كمشخص حضارى يشير الى تركيب اجتماعي محدد .

٢ ــ ينبغي تطبيق المفهوم بشكل دقيق على بعض الظواهر ، كظاهرة التحلل القيمي او المعيارى بالنسبة للسلوك السياسي .

٣ ــ هناك سيولة واضحة في استعمالات السوسيولوجيين لهذا المفهوم بسبب تذبذب الاراء .

٤ ــ توجد ملاحظات تدور حول ضرورة تسخير المعرفة العملية لتوجيه التربية لاعادة تنظيم واقع الفرد والمجتمع .

٥ ــ ان بحث الاغتراب قد يحفز المجتمع لتحقيق درجات اكبر من المساواة والعدالة .

٦ ــ ان استعمال المفهوم قد يكسب آراء بعض المتطرفين عمقا فكريا وانسانيا .

يضاف الى ذلك ان السوسيولوجيين قد سعوا الى اعطاء المفهوم وجها علميا عن طريق اخضاعه للتوثيق والاحصاء ، وايجاد الاساليب الامبيريقية العملية لدراسته .

ب ــ **علم الانثروبولوجي والاغتراب** تتناول الدراسات الانثروبولوجية **مفهوم الاغتراب** من زاوية الظواهر المرتبطة بالنظام الاجتماعي العام بدرجة اكبر من بحثه من **الزاوية البنائية التفصيلية** . **فالانثروبولجيون** قد قدموا دراسات هامة تبحث العوامل المتصلة بابطال مفعول الاغتراب من زاوية النظام القرابى Kinship Organization ، والطقوس والدين وتربية الصغار ودور التآزر او التضامن الاجتماعي ، واثر اللغة المشتركة في توحيد العلاقات واهمية الهوية الحضارية كقوة جماعية تدعم القيمة الذاتية للافراد وتغذى تماسكهم الاجتماعي . كما تمخضت **البحوث الانثروبولوجية** عن آراء عميقة حول نوعية العلاقات البشرية اتصفت بالنضج العلمي لاعتمادها على التحليل البنائي المقارن . (Johnson. P. 17) (٢١) ويلمس هذا الاتجاه في بعض الدراسات المعروفة كالدراسة التي قام بها **ردفيلد** عن النمطين الفوكلورى والحضرى ، او دراسة العالم تونيز Toennies للجماعة المحلية والمجتمع الكبير ، او تلك التى تناول فيها سير **هنرى مين** المجتمع القائم على المنزلة (المكانة) والمجتمع المعتمد على العقود ، ودراسة ورث Wirth للعلاقات الاولية والثانوية .

ومع ان هذه الدراسات تنطوى على مضامين مختلفة للاغتراب ومعالجته فان تلك البحوث الانثروبولوجية والاثنوجرافية الخاصة بنمطي المجتمع البدائي والحضرى تعتبر ذات فائدة

21— Ibid. P. 17

خاصة لتشخيص تلك التحولات التى وقعت في مجالات الادوار فى المجتمعات المعقدة والمتقدمة ، بما تحمله من تهديد للهوية الشخصية ، وتضاؤل المعانى ونمو سطحيتها ، وتناقص فرص التسامى وزيادة العوامل المؤدية للعزلة والانحراف والامراض العصابية والذهانية . كما كشفت هذه الدراسات عن الحركات الروحية والطقوسية العميقة التى اتخذت صورة التمرد الحضارى السلمى الهادف للتحرر من السيطرة القيمية والتكنولوجية الاجنبية ، كما فى الحركات الاهلية التى انتشرت فى ميلانيزيا وامريكا الشمالية . (Wallace. PP. 143-63) (٢٢) .

ومن ناحية اخرى ساعدت البحوث الميدانية الاثنوجرافية على توفير الادلة العلمية التى تم جمعها من المجتمعات البدائية والرعوية والزراعية البسيطة ومن بعض المجتمعات المعقدة والمتطورة التى جاءت لتدعم الاراء التى طرحها بعض علماء الاجتماع الاوائل كجورج هربرت ميد Mead فيما يتصل بالافعال الانسانية الرمزية . فقد نجح الاثنوجرافيون في تجسيد طبيعة الاتصال البشرى الذى يحقق التحام الانسان بنفسه وبافراد مجتمعه وبمؤسساته وبالمضمون الرمزى الذى يرافق هذا الاتصال بدلا من المضمون الجسمى او السيكولوجى ، كما يتضح فى النظم الاجتماعية المغلقة التى خضعت اليها جماعات الانسان الاولى . ففى كل هذه النظم تكون حالات الاغتراب ذات دلالات رمزية بحكم ابتغاء الافراد تحقيق مكانة تلقى دعما رمزيا او معنويا او قيميا من قبل افراد مجتمعهم . وعلى ضوء هذا النوع من التركيز العلمى يصبح الاغتراب من وجهة النظر الانثروبولوجية والاثنوجرافية تدهورا نفسيا لا يرجع لضياع هدف محسوس ، او لانخفاض الاعتبار والاحترام الناتج عن ذلك الشيء او الهدف بل نتيجة لازمة سببها تناقض المعانى والقيم الروحية التى تتجاوز الواقع المادى الى المجال الرمزى . ويسلم بعض الباحثين بان انفصام الشخصية يرجع الى انهيار قدرة الفرد على اظهار التزامه بالقيم المشتركة فى المجتمع .

جـ ـ **الاغتراب وعلم الاقتصاد** : هناك اسهامات للاقتصاديين فى بحوث الاغتراب . ومع ذلك فان ما برز من اهتمام بهذا المفهوم فى هذا الاختصاص يعتبر قليلا بالقياس لما هو عليه فى كل من علم الاجتماع وعلم الانسان (الانثروبولوجى) وعلم النفس . ومن بين الاسباب التى اضعفت من اهتمام الاقتصاديين بموضوع الاغتراب عنايتهم الخاصة بالحقائق اليقينية Concrete facts الملموسة التى يتم التوصل اليها من البيانات والمعلومات الاحصائية المجزاة . كذلك فان الرسائل الجامعية في الاقتصاد تتناول امورا عملية تخدم بعض الصناعات والنظم الادارية والمشاريع الانتاجية والمؤسسات المالية . ومن الواضح ان هذه الفعاليات تتصف بالتخصيص والطابع التجزيئى والتقييمى الخاص بظواهر كمية محددة كالاستفادة من الموارد الطبيعية ، وراس المال ، والملكيات ، والعمل ، والسلع ، والمنتجات والخدمات ووسائل النقل والاسواق وغير ذلك .

22— Anthony Wallace. **Culture and Personality.** New York : Random House, 1961. PP. 143-63

وبحكم هذا الاغراق في الاهتمام بالعوامل الكمية والمادية فان الاقتصاد يبدي اهتماما كبيرا جدا بالمعلومات الميدانية والامبيريقية لاستحصال الادلة والبراهين لوصف التغيرات المتعلقة بالظروف الاقتصادية . ويعتبر الاقتصاديون الظواهر الاجتماعية المتصلة بالتذبذبات ذات الطبيعة الاقتصادية عوامل اجتماعية او اخلاقية او سياسية ، ولهذا فهم يخرجونها من دائرة البحث الاقتصادي .

وعلى الرغم من كل ذلك فان المضامين الاجتماعية في بحوث الاقتصاديين تنطوي على دلالات مفيدة . ففي المجتمعات كلها يكون امتلاك الموارد النافعة والاموال والنقود مظهرا يمكن اعتباره عاملا يحقق اساسا لتجنب احتمالات تعرض الفرد لتجربة التفاهة الاجتماعية او العجز ، او ضياع المغزى الاجتماعي في الحياة الشخصية . وبصرف النظر عن اختلافات المجتمعات الايديولوجية فان الملكيات تتصل بحب الفرد للضمان وبميله للفرص وتأكيد الجاه الاجتماعي Social Prestige . فنجاح الافراد الذي يتحقق في مجالات العمل او الاستهلاك او الخدمات يمثل احد المقاييس لقدراتهم على تجنب بعض اشكال الاغتراب . Johnson. P. 19 (٢٣)

د ـ الاغتراب والتربية المعاصرة : هناك بعدان رئيسان في العملية التعليمية المدرسية يعبران عن ظاهرة الاغتراب . أولهما يتجسد في عملية الفصل Separation الملازمة للاجراءات والاساليب المستعملة في التربية والتعليم ، وهي طابع اجتماعي ومؤسسي Institutional وغير عائلي . وثانيهما يتصل بعوامل الفصل الاخرى التي تتضاعف في آثارها الاعداد الكبيرة للتلاميذ والتعقيدات الكثيرة الموجودة في المؤسسات التعليمية نفسها ، والاجراءات المصممة للتعليم .

فالتعليم كما نفهمه هو نظام يعنى قبل كل شيء بتوفير المعلومات الجوهرية والاساسية ، اي اكتساب المعرفة عن اساليب حيوية ومعلومات تدخل في كيفية استثمارها ، وغرس بعض المبادىء والمفاهيم العامة التاريخية والعالمية ، وتثبيت ونقل بعض الاتجاهات والمواقف والقواعد الرئيسية المتعلقة بالسلوك الاجتماعي المقبول في المجتمع . وبديهي أن تعرض الطالب لتعلم كل هذه الامور ينطوي حتميا على الاغتراب . فالطالب يواجه الانفصال عن اسرته وعن النشاطات الترفيهية وغير الرسمية التي اعتاد عليها هناك وفي المحلة ومع الاصدقاء . فهو في المدرسة يطالب بضرورة التخلي عن نظرته الذاتية المتحيزة لنفسه والتي نشأت بسبب الرعاية الخاصة التي غمرته بها أسرته ومعارفه . اذ ان الظرف التعليمي الجديد يخضعه الى ظواهر تنافسية وتقنية ورسمية وغير شخصية تجري في قاعات التدريس (الصفوف) .

وهناك زاوية اخرى تقرب من فهم الاغتراب في التعليم وهي تتصل بالمعلمين والمربين انفسهم . فالمعلمون في مراحل التعليم عموما : وفي مرحلتي الابتدائية والثانوية بشكل خاص يتصفون

23— Frank Johnson op. cit. P. 19.

بالحساسية الذهنية العالية ازاء عدد كبير جدامن المؤسسات والافراد فى المجتمع . وهذا معناه انهم يكونون مسؤولين ادبيا وفكريا عن جميع الناشئين في مجتمعهم بصرف النظر عن اختلافاتهم الذكائية والسلوكية والمعرفية . هذا اضافة الى الخدمات الاجتماعية والتثقيفية الكثيرة الاخرى التى تتوقع من المربين في مجالات متعددة وعلى مختلف المستويات . ونظرا لتعدد الدوائر والمؤسسات التى ارتبط بها المعلمون ، ولاختلاف المستويات الثقافية التى يقدمون خدماتهم فيها فانهم يتعرضون لتجربة الاغتراب . هذا يظهر بصورة خاصة فى المجتمعات الراسمالية لاعتماد التربية على مؤسسات اهلية تختلف فلسفاتها واغراضها وطبيعة حاجاتها فى تقديم الاعانات والمنح المالية التى تشكل جزءا هاما من ميزاليات المدارس ، الامر الذى يحتم على الاجهزة التربوية فى تلك المجتمعات أن تكيف سياساتها لارضاء تلك المؤسسات . ان تعدد المؤسسات والنظم والفئات التى تتعامل معها المدارس بصورة مباشرة او غير مباشرة عن طريق الخريجين يفرض على العاملين فيها اتجاهات متعددة هي فى الاصل خارج نطاق البرامج التعليمية الشكلية المحددة . وينتج من ذلك ان المعايير التى يقيم من خلالها واقع المربين هي ليست ما في نظامهم التعليمي من مبادىء وحقائق كما انها لاتعتمد على النشاطات التربوية الحقيقية التي تجرى ودور كل معلم فيها ، بل تخضع للاعتبارات الاجتماعية والحضارية الخارجية وغير المقيدة باطارات التربوية الرسمية ، الامر الذى يجعل المربين يتكيفون لها للحفاظ على مركزهم الاجتماعي خارج مدارسهم ، وفي هذا التكيف صعوبات كثيرا ما تؤدى الى الشعور بالاغتراب . ومما يضاعف فى كل هذا الواقع الاغترابى للمربين هو احساسهم بالانفصال النسبى عن الجاه الاجتماعى والاهمية الحضارية التى تتمتع بها عادة المهن الاخرى كالطب والهندسة مثلا . (Johnson. P. 21)(٢٤) والى جانب كل ذلك فاغتراب المربين يأتى من كون الخطط والاساليب التعليمية الموضوعية فى مدارسهم لا تخضع لاجتهاداتهم وآرائهم الشخصية بل هي برامج رسمية مستقلة عن نزعاتهم وميولهم الفردية .

اما المصدر الاخر للاغتراب بالنسبة للمربين فهو الانتقادات الكثيرة الموجهة اليهم بسبب اتساع درجة الانحراف والشذوذ الاجتماعى بين الشباب ، وتردى المستويات الفكرية والعلمية والمهنية التى يرجعها الناقدون الى « تقصير » العاملين فى التربية والتعليم .

• • •

استنتاجات ختامية

لقد اتضح من العرض السابق لاراء الباحثين عن الاغتراب ان الكثير منها ينطوى على اهمية علمية وعملية كبيرة ، على الرغم من اختلاف المنطلقات والاطر النظرية والمنهجية المستعملة فى

24— Ibid. P. 21

التحليل. على ان ذلك لايعنى ان الاراء والفرضيات المطروحة كلها تتساوى في درجة صدقها وواقعيتها. ومع ذلك فان الملاحظات والتفسيرات التى تم عرضها تعالج طبيعة الانسان وعلاقته بغيره من الافراد ، وعمله ونتاجات اعماله ، وصلته بعالم الاعتقاد الروحى والعالم الطبيعى ، وبالحضارة والقيم وبنظم المجتمع الذى يعيش فيه وبغير ذلك من الظواهر المتعددة المحيطة به .

ويمكن القول أن استعراض البحوث المتعلقة بمفهوم الاغتراب ـ مع ما تتصف به من تشتت يؤدى الى استخلاص بعض النتائج العامة . ومن هذه النتائج ما يأتى :

اولا : من الضرورى لنمو شخصية الفرد ان يحصل على الفرص التى تسمح له بالاسهام في فعاليات منتجة هادفة فيها دعم للنفس او الذات؛ وان ييسر له الامكانيات التى تمنحه المجال لتجسيد ذاته والتعبير عن شخصيته. وقد ركزت معظم كتابات هيجل وماركس عن الاغتراب على هذا الجانب ، وتعتبر مؤلفات فروم وسارتر Sartre امتدادا لملاحظات هذين الرائدين . ومن الواضح ان سلب الفرد حق التعبير عن خصائص شخصيته غالبا ما يحول بينه وبين تطويرها . وهناك معوقات متعددة الاشكال ظهرت فى تاريخ البشرية ووقفت حائلا بين الانسان وبين ميوله ورغباته لتحقيق اهدافه وبناء شخصيته وتطويرها . Brown. P. 139 (٢٥)

ثانيا : لابد للاعمال والادوار التى يؤديها الافراد من أن تحمل فى طياتها العناصر التى تساعدهم على التعبير عن انفسهم لكي يتحقق لهم من خلالها الرضا والاشباع . وواضح أن هذا الراى يتصل بالراى السابق . اذ لا جدال حول الترابط بين الفعاليات الهادفة لدعم وتطوير النفس وبين الاعمال التى تعبر وتجسد خصائص ذات الانسان لتمنحه قدرا معينا من الرضا والاشباع .

ثالثا : عندما تصبح الفعاليات الانتاجية والنتائج التى يصل اليها الفرد من اعماله وذاته التى يتصف بها ، عندما تصبح كلها تحت سيطرة الاخرين فانها تحجب عنه ذهنيا وعاطفيا . وهذه الملاحظة تركز على الصلة بين تلقائية العمل ودرجة التمسك به . ولهذا فالاعمال التى تنجز دون أن يتخللها الشعور بالتلقائية والرضا الذهنى والعاطفى غالبا ما تعانى من الاغتراب .

رابعا : اذا انغمس الانسان فى توجه استغلالى ازاء الواقع الطبيعى فان من المتعذر عليه ان ينشىء صلة مناسبة او مرضية بينه وبين ذلك الواقع . فقد يدفع الفرد بسبب او آخر لاكتناز الاشياء المادية دون تقدير واع لما فيها من قيمة اجتماعية او جمالية او عملية ويترتب على اندفاعه هذا ان يصبح اداة عاجزة عن السيطرة على هذه النزعة مما يدخله فى تجربة الاغتراب عن المغزى الذهنى والعاطفى الكامن وراء هذا النوع من السلوك .

25— J.A.C. Brown. **Freud and the Post-Freudians.** A Pelican Original. Penguin Books. 1963. P.

خامسا : عندما يبتغي الانسان مصالحه الشخصية دون تقدير لحاجات ومنافع الآخرين فانه لن يستطيع اقامة علاقات دائمة معهم . هذا الراى يركز على مغزى واهمية مبدأ الاخذ والعطاء . فالعلاقة التى تنتج نفعا لطرف وضررا لطرف آخر تؤدى الى اغتراب الطرف الثانى من الاول . Hinsie. PP 49-50 (٢٦) وقد تكون علامة للنكوص Regression والتردى السلوكى .

سادسا : لايمكن ان يتحقق التضامن والتآزر الاجتماعي بين الفرد والناس الا اذا اشترك الفرد والاخرون بالقيم والمبادىء والعقائد والممارسات نفسها . هذه الملاحظة تختلف عن التى سبقتها ، لان الملاحظة الاسبق تشترط لقيام العلاقات المتينة بين الافراد ان يسود بينهم الاحترام والحرص المتبادل على الحاجات والمصالح المشتركة . اما الملاحظة الاخيرة فتشترط لقيام التضامن والتماسك ان يكون هناك اساس ايديولوجي وقيمي مشترك . ولا شك ان هذا يتسجد بصورة اكبر عندما يقابل المجتمع الحضارى والقومى (بما فيه من نظم حضارية واجتماعية متميزة عن النظم السائدة في المجتمعات الخارجية المختلفة عنه) بتلك المجتمعات .

سابعا : الراى الآخر الذى يلاحظ في مؤلفات الاغتراب يتصل بالمبدأ القائل بأن خضوع الفرد للنظم والتوقعات الاجتماعية من شأنه ان يخفض فرديته . ولما كان هذا الراى يعكس حقيقة معترفا بها الا أن النتائج التي تبنى عليه تختلف . اذ يرى البعض ان فى هذا آثارا ايجابية بالنسبة للمجتمع والفرد . بينما يعتبر البعض الآخر هذا الخضوع ذا تأثير سلبى يعرض الفرد للشعور بالاغتراب ، باعتبار الخضوع هذا يسبب كبت الدوافع والميول الفردية . ومع ذلك فمفهوم التطبيع الاجتماعى أو التنشئة الاجتماعية Socialization ينصب على اعداد الفرد منذ طفولته اعدادا يجعله قادرا على خلق المواءمة والانسجام بين سلوكه وبين معايير المجتمع . فاذا اخفق الانسان فى تحقيق التواؤم المطلوب فان ذلك لا شك يشعره بالانفصال او الاغتراب النسبى عن مجتمعه كما يتضح فى تحليل هيجل لمفهوم الجوهر الاجتماعي والحاده بذات الانسان.

ثامنا : لا تتوازن الشخصية البشرية عندما لا يكون الفرد فى حالة من الاعتماد والاتحاد مع الآخرين . هذا القول ينبع من حقيقة أن الكائن البشرى هو كائن مثالى Idealistic Being يخضع فى نظرته الى نفسه والى محيطه بطبيعته الاجتماعية Social Nature والقيمية .

وفي الختام يجدر ان نذكر ان الاراء والافتراضات التي تضمنها هذا البحث هى بعض ما تمخضت عنه البحوث المتعلقة بمفهوم الاغتراب . ومع ذلك فان ما عرض من افكار ومناقشات ، بصرف النظر عن درجة شموليته لابعاد الموضوع ، يكشف عما يكمن فى هذا المفهوم من اهمية وما يترتب عليه من نتائج خطيرة فى واقع الفرد والحضارة والمجتمع . فالاغتراب بصوره المتعددة يشكل مظهرا فيه من العناصر السلبية والتخريبية ما يجعله من اخطر الظواهر التى تواجه انسان هذا العصر .

26— Jules Henry. **Culture Against Man.** Penguin Books Ltd. Middlesex, England. PP 322-28.

حسن حنفي *

الاغتراب الديني عند فيورباخ

« ليس في هذا المقال ما يمس ديننا الحنيف ، بل هو دراسة المسيحية واليهودية والوثنية ، أي للاديان السابقة على الاسلام ، وليس لخاتم الاديان .

كما انه دراسة لمقالات علماء الكلام ، وليس دراسة للدين في ذاته ، ويشبه تحريم فقهاء المسلمين لهذا العلم والتحذير منه . »

مقدمة :

فيورباخ والهيجليون الشبان :

بالرغم من ان موضوع الاغتراب قد تناوله الكتاب والشعراء الرومانسيون ، مثل روسو (١٧١٢ ـ ١٧٧٨) **وجوته** (١٧٤٩ ـ ١٨٣٢) **وشلر** (١٧٥٩ ـ ١٨٠٥) الا انه لم يصبح مفهوما فلسفيا الا عند فشته (١٧٦٢ ـ ١٨١٤) . فاغتراب الأنا لديه هو خلقها لعالم مجرد لاحياة فيه ولا صراع ، ثم عند هيجل خاصة في اعمال الشباب اللاهوتية فكان اغترابا دينيا طبقا

---

* الدكتور حسن حنفي استاذ الفلسفة بجامعة القاهرة تلقى دراساته العليا بباريس وقام بالتدريس في فرنسا وامريكا وله عدد من المؤلفات الهامة .

للتصورات المسيحية : الخطيئة والسقوط والطردوالحرمان . ولكنه اصبح مفهوما رئيسيا لدى الهيجليين الشبان من امثال **شتراوس** (١٨٠٨ —١٨٧٤) . وباور (١٧٩٢ — ١٨٦٠) وفيورباخ (١٨٠٤ — ١٨٧٢) ، **وشترنر** (١٨٠٦ — ١٨٥٦)بمعنى اغتراب الشعور او العقل اولا ، ثم عند **ماركس وانجلز** بمعنى الاغتراب الاجتماعي . . .اغتراب العامل من عمله ، وغربة الانسان عما ينتج في المجتمع الراسمالي ، وهو المعنى الذىكان سائدا فى كتابات الليبراليين الالمان وفلاسفة التنوير ، نتيجة لضياع الشخصية الانسانية فىعلاقات الملكية الاجتماعية . فالاغتراب ، بصرف النظر عن معانيه القانونية والطبية والنفسية ،يتارجح بين المعنيين الدينى والاجتماعى . ولذلك جعل الهيجليون الشباب نقد الدين مقدمة لنقدالمجتمع . **والنقد هنا لا يعنى الهدم او التجريح ، بل يعني بيان الامكانيات والوظائف التي يقوم بهاالذهن البشرى فى ادراكه للعالم وتصوره له .**

ويبدو ان البناء الفلسفي الثلاثي الابدي قد تحكم ايضا فى الهيجليين الشبان . فاذا كانت المذاهب الفلسفية ثلاثة : المثالية والواقعية والوجودية ، او الفكر والواقع والوجود الانسانى ، فالموضوعات الفلسفية ثلاثة:الله والعالم والانسان. ولقد ظهر البناء في تاريخ الفكر البشرى فى كل حضارة . فعند اليونان ظهر افلاطون وارسطو وسقراط ، وفى الفلسفة المسيحية ظهر القديس **بونافنتير والقديس توما** الاكوينى و**القديس اوغسطين** (بصرف النظر عن الترتيب الزمانى) ، وفى الفلسفة الاوربية ظهرت المثالية عند العقليين ،والواقعية عند التجريبيين ، والوجودية عند الوجوديين . كما ظهر عند الهيجليين الشبان باور ، **وفيورباخ وشترنر** ، فقد ركز باور على **الجانب العقلي المثالي** والوعى الذاتي ،كما فيورباخ نحو الطبيعة والواقع المبانى ، ثم لجأ شترنر الى **الوجود الانساني** ، **الواحد** وصفاته . يمثل الهيجليون الشبان او اليسار الهيجلى وحدة فكرية ،ونسقا واحدا ،منذ بدايتهم عند شتراوس او مركزهم عند باور وفيورباخ وشترنر ، او نهايتهم عند ماركس وانجلز .

ويمثل الهيجليون الشبان بالنسبة لنا اهمية خاصة . ففى فكرنا العربى المعاصر قفزنا من هيجل الى ماركس دون المرور بهذه المرحلةالانتقالية التى يمثلها الهيجليون اليساريون ، وهى مرحلة التحول من الفكر الى الواقع ، دون نقدالدين كما فعل فيورباخ او نقد الفكر كما فعل باور او نقد الانا كما فعل شترنر ، وكان النقدالاجتماعى عند ماركس وانجلز ما هو الا حصيلة مجهود طويل فى نقد الاسس النظرية للبناءالاجتماعي فى الدين والفكر والشعور ، ما زلنا في فكرنا العربى المعاصر متارجحين بين هيجل وماركس ،بين المثالية والواقعية دون الانتقال من احدهما الى الاخر على نحو طبيعى ، واغفلنا التاريخ وحركته لغياب البعد التاريخي فى وجداننا المعاصر . لذلك لم نصبح هيجليين ولا ماركسيين واصبح الاختيار بينهما عشوائيا صرفا يتم عن طريق المزاج والتربية دون تحليل للواقع المباشر ،والتعرف على اللحظة التاريخية التى نمر بها . ان اكتشاف الهيجليين الشبان باور وفيورباخ وشترنر فى جيلنا هو فى نفس الوقت اكتشاف للحلقة المفقودة فى تطورنا ، وتاصيل لما نحاوله منذ فجر نهضتنا القومية من تقدم ونهضة

وازدهار ، وكان مأساتنا كانت في فقد الحلقات المتوسطة التى تربط بين الاطراف المتباعدة من اجل نظرة تكاملية ، وهو ما لم ينسه تراثنا القديم بمحاولة الجمع بين رأيي الحكيمين : افلاطون الالهي وارسطا طاليس الحكيم : (١)

كان فيورباخ بحق وعلى ما يقول ماركس« قناة النار » كما يدل عليه اشتقاق الاسم Feuerbach (Feuer = نار ، Bach = قناة) يتطهر من خلالها كل فيلسوف يريد الانتقال من المثالية الى الواقعية . ولكن للاسف انتقل البعض الى الماركسية دون ان يتطهر ، « قناة النار » ومن ثم تحولت الماركسية اما الى دجماطيقية من داخلها ، او عارضتها الدجماطيقية من خارجها ومنعتها من احداث الاثر التنويرى فى اذهان الناس . ان المجتمع النامي الناهض الذي ينتقل من القديم الى الجديد ، ومن التسليم الى التفكير، ومن الموروث الى النقد فى حاجة الى تنوير اكثر مما هو فى حاجة الى ثورة . فالتنوير شرط للثورة . والثورة بلا تنوير مجرد تغير اجتماعي او انقلاب فى الاوضاع تحدثه السلطة القائمة فى المجتمع ويتغير بتغير السلطة ، فهو تغير اجتماعى يقوم على اساس نظرى متخلف ، ولابقاء له الابقاء السلطة الضامنة له ، وبالتالى يظل خارجيا لا يحدث تاثرا فعليا ، لا يخلقه وعى ولا يخلق هو وعيا .

ان نقد ماركس للهيجليين اليساريين نشأ بعد ان تمثل الوعى الاوربى كل القيم الليبرالية فى القرن الثامن عشر ، واحدثت الثورة الفرنسية بشعاراتها الثلاث : الحرية والاخاء والمساواة ، وتصور الهيجليون الشبان أن الايديولوجية يمكن ان تظل العامل الاول لتحقيق الاهداف القومية مثل الوحدة الالمانية ، تحرر الاقليات المضطهدة واعادة بناء الوطن . وبالتالى يمثل نقد ماركس الهيجليين اليساريين تقدما بالنسبة لليبرالية وذلك بعبارته المشهورة « ان الحزب البروليتارى هو الوريث الوحيد للافكار » وذلك لان افكار الحرية والعدالة والمساواة والوعى الذاتى والفردية لا تحدث بذاتها تغييرا اجتماعيا دون عمل جماعى يحققها بالفعل . فالحزب البروليتارى هو الذى سيربط الجرس فى رقبة القط ، اى انه هو الذى سيحقق بالفعل هذه الافكار فى الواقع العلمى .

ويمتاز فيورباخ عن اقرانه بانه اوقعهم صدى ، وابلغهم اثرا ، واكثرهم تحديا ، مثل سبينوزا فى القرن السابع عشر ، وفولتير فى القرن الثامن عشر . ولكن هذا المقال سوف يتناول دراسة « الاغتراب الدينى عند فيورباخ » من خلال تحليل مؤلفه الاساس « جوهر المسيحية » فالافكار كلها مسئول عنها فيورباخ ، وليس للباحث الا التحليل والشرح والعرض والتأويل . ولم نشأ عقد مقدمة عن حياة فيورباخ واعماله ،فذلك ما سيتم فى دراسة مستقلة عن قريب (٢) . واقتصرنا على عرض « **جوهر المسيحية** » للكشف عن الاغتراب الديني الذي هو اساس الاغتراب

---

(١) لقد نوهنا من قبل باهمية الهيجليين اليساريين فى فكرنا المعاصر فى مقالنا « موقفنا من التراث الغربى » الفكر المعاصر ، يناير ١٩٧١ قضايا معاصرة جـ ٢ ص ١ ـ ٣٢ دار الفكر العربى ، القاهرة ١٩٧٧ .

(٢) يعد الباحث طبعات عربية لمؤلفات فيورباخ : « مبادىء فلسفة المستقبل » ، « ضرورة اصلاح الفلسفة » ، « دعاوى مؤقتة لاصلاح الفلسفة » ، « مساهمة فى نقد فلسفة هيجل » ، « جوهر المسيحية » ، مع شرح لها على طريقة الشرح الكبير لابن رشد ، ومقدمة عن حياة فيورباخ واعماله وعصره .

الاجتماعى . **اكرر واقول : ليس الباحث مسئولا** عن افكار فيورباخ بل المسئولية تقع على عاتق فيورباخ وحده .

ظهرت الطبعة الاولى لكتاب فيورباخ « **جوهر المسيحية** » عام ١٨٤١ ، والطبعة الثانية عام ١٨٤٢ ، واصبحت مقدمة كل طبعة من الذيوع والشهرة لدرجة أن كلا منهما تمثل عملا فلسفيا بمفرده (٣) . وتعنى كلمة Wesen بالالمانية ماهية او جوهر او وجود او حقيقة ، وتدل على هذه المعانى الاربعة داخل الكتاب وتترجم بالفاظ مختلفة يبحث فيورباخ عن ماهية المسيحية ، اى اساسها وجوهرها وحقيقتها ، وهو بذلك يكون سابقا على **هوسرل** Husserl فى بحثه عن الماهية وجعل الفينومينولوجيا « علم الماهيات » . ولا يبحث فيورباخ عن ماهية المسيحية وحدها ، بل يعمم احكامه حتى تشمل الدين بوجه عام (٤) .

• • •

١ ـ الكشف عن الاغتراب من خلال فلسفة الدين :

يرى فيورباخ ان الكشف عن الاغتراب لا يتم الا من خلال فلسفة الدين . فالاغتراب اساسا هو الاغتراب الدينى ، والاغتراب الدينى هو اساس كل اغتراب فلسفى او اجتماعى ، نفسى او بدنى . فاذا كان الاغتراب هو انقلاب (الانا) الى اخر فان هذا الانقلاب يحدث اساسا فى تحول الانسان الى الله قبل ان يتحول الانسان الى عمل او الى نظام او الى مؤسسة او الى كون . فالاغتراب الدينى هو اسهل اغتراب واسرعه واكثره مباشرة . فاذا ما حدث زلزال فى كيان الانسان وخلل فى وجوده الشرعى ظهر ذلك فى اللجوء الى الله كسند وتعويض ، فلسفة الدين اذن هى الميدان الذى يمكن من خلاله اكتشاف الاغتراب . فما هو الوضع الحالى لفلسفة الدين ؟

هناك خطآن اساسيان فى الفكر الدينى : الاول اعتبار الروايات الدينية والاخبار والقصص والاثر والاساطير وكل ما يرويه الرواة ونقصه النساء حقائق تاريخية تقابل شيئا فى الواقع ، وهو خطأ الفلسفة الوضعية التى لا تفترق عن الفلسفة العامية الشعبية فى شىء . والثانى اعتبار قواعد

---

(٣) وقد نشرها التوسر مع اعمال فيورباخ الاخرى « مساهمة فى نقد فلسفة هيجل (١٨٣٩) » « ضرورة اصلاح الفلسفة (١٨٤٢) » « دعاوى مؤقتة لاصلاح الفلسفة (١٨٤٢) » ، « مبادىء فلسفة المستقبل (١٨٤٣) » ، « جوهر المسيحية فى علاقته مع الواحد وصفاته (١٩٤٥) بعنوان « البيانات الفلسفية » .

L. Feuerbach : Manifestes Philosophiques,Textes choisies, (1839 - 1845), Trad. L. Althuser, Puf, Paris 1960).

(٤) اعتمدنا فى « جوهر المسيحية » على الطبعة الفرنسية

L. Feuerbach -: L' Essence du christianisme, Trod.

I. P. Osier, I.P. Grossein, F. M aspere, Paris 1968

وكذلك على الترجمة الانجليزية التى قام بها G. Eliot وقدم لها بارث ونيبور

K. Barth & R. Niebuh Harper & Row, New York 1957

وراجعنا النص الالمانى ، طبعة Reclam, Stuttgart, 1974

الايمان حقائق فلسفية يمكن البرهنة عليها عقلابالمنطق والدليل ، وهو خطأ الفلسفة التاملية التى حولت العقائد الى نظريات خاصة . وكانت النتيجة ان ضحت الفلسفة الوضعية بالفلسفة التاملية من اجل الدين ، كما ضحت الفلسفة التاملية بالدين من اجل الفلسفة . الاولى تجعل العقل العوبة فى يد المادية الشعبية ، والثانية تجعل الدين العوبة فى يد التامل الفلسفي . الاولى تجعل الدين يتحدث بدلا عن العقل ، والثانية تسمح للدين ان يقول ما تستطيع هي ان تقوله على نحو افضل . الاولى عاجزة عن الوصول الى حقائق الاشياء ، فتحيل الصور الى وقائع ، والثانية عاجزة عن الخروج عن نفسها والاتصال بالصور فتحيلها الى افكار ونظريات .

والحقيقة ان الفلسفة والدين شيء واحد ،على الرغم مما يبدو بينهما من خلاف لأن هناك وجودا واحدا مفكرا يعبر عن فكره فى صوروأشكال مختلفة لاتناقض بينها ، بل على مستويات مختلفة من التعبير الادبي ، فالقدرة الالهية المطلقة كفكرة تعنى المعجزات كصورة ومثل ، كما تعنى البعث والنشور .ولا يظهر التناقض الا بعد الفصل بين الايمان والعقل ، وهو ما لا يقبله اى اتجاه مستنير في فلسفة الدين . **ويبدو فيورباخ هنا معتزليا** يفسر اليد بالقدرة، والعين بالعلم،ويحول التشبيه الى تنزية بشرط ان يكون هذا العقل هو العقل الشامل ، العقل الطبيعى ، الذى يتسق مع نفسه ويتسق مع الطبيعة ، وليس العقل الخاص عقل الايمان . العقل هو القاعدة العامة والايمان هو الاستثناء الخاص . لذلك ارتبط الايمان بعصر تاريخي معين وبمكان محدد، وباسم خاص . التوحيد بين العقل والايمان يذيب الايمان ويحيله الى عقل فيتحول الخاص الى عام . فالخطيئة تعنى ان الانسان الطبيعي ليس كما ينبغي ان يكون ، وهو ما يسلم به الناس جميعا. لا يؤمن بالخطيئة الاولى الا المعتقدون بها . مهمة الفكر اذن تحويل مضمون الايمان الى عمل. وهنا يبدو فيورباخ هيجليا صرفا يهدف من « جوهر المسيحية » الى بيان هذه الحقائق الانسانية البسيطة وراء الاسرار الخارجية على الطبيعة .ومع ذلك يبقى الدين والفلسفة متمايزين بالصورة فالدين فى جوهره ماساة ، والله نفسه وجود ماساوي اي موجود شخصي .ومن ينزع الصورة عن الدين ينتزع منه موضوعه،ويتركه جثة هامدة لان الصورة من حيث هى صورة شيء . ويعالج فيورباخ هذه الصور ، لا من حيث هى افكار اوتدل على افكار كما هو الحال فى الفلسفة التاملية للدين اى هيجل ، ولا من حيث هى اشياء كماهو الحال فى اللاهوت بل كصور،والصورة تعكس موقفا نفسيا . فلا يستعمل فيورباخ اللاهوت كعلم عملى صوفى ، كما هو الحال في الاساطير الدينية ، او كانطولوجيا كما هو الحال فى الفلسفة التاملية ، بل باعتباره مرضا نفسيا يعبر عن اهتزاز شعورى وارتجاج فى المخ وهلوسة واضطراب . لقد استطاعت الحرية والشخصية فى العصر الحديث تناول الدين واللاهوت وابتلاعهما كلية وانتهت التفرقة بين الروح القدس المنتجة والروح الانسانية المستهلكة ، وتم تحويل ما فوق الطبيعة الى الطبيعة ،ومع ذلك ظل العصر الحاضر عاجزا امام المسيحية كصورة ، غير قادر على مواجهة هذا الشبح والحكم عليه بانه مجرد وهم وخداع ذاتى . ان الاشباح ظلال الماضى ، وبالتالى فان تحليل الماضي يهدف الى علاج الحاضر .

ويهدف فيورباخ الى تأسيس علم للامراض او علم وظائف الاعضاء كمقدمة لعلم العلاج والعودة الى طبائع الاشياء ، الى ماء الايونيين عند طاليس ، والى نشأة الاشياء عند شيشرون من طريق ممارسة شعار سقراط « اعرف نفسك بنفسك » **الاغتراب اذن هو موقف مرضى ، كما يصفه علم النفس ، والقضاء عليه قضاء على المرض وجلب للشفاء . وهنا يبدو فيورباخ محللا نفسيا سابقا على فرويد في كتابه المشهور « مستقبل الوهم »** The Future of Illusion

ويسمى فيورباخ منهج الكتاب منهج الكيمياء التحليلية ، اى تحليل النصوص من اجل اثبات نتائج التحليل وتأسيسها على نحو موضوعي . فاذا صدمت النتائج مشاعر الناس فالمسئولية لا تقع على الباحث فيورباخ بل تقع على عاتق الموضوع ذاته ، وكان فيورباخ ـ يريد تطبيق منهج تحليل المضمون على النصوص الدينية . والرجوع الى النصوص الاصلية القديمة افضل بكثير من الرجوع الى المسيحية المعاصرة ، فالنصوص القديمة هي الوحيدة الجديرة بالتأمل ، اما اقوال المعاصرين فسطحية حسية ينقصها الشجاعة ويغلفها الجبن والنفاق . فالنصوص القديمة تكشف عن المسيحية وهي عذراء ، في حين ان اقوال المعاصرين فقدت طهارتها وعفتها . كانت المسيحية القديمة غنية بكنوزها السماوية ، فقيرة بممتلكاتها الارضية ، في حين ان المسيحية المعاصرة فقيرة بممتلكاتها السماوية غنية بكنوزها الارضية . ولا توجد شواهد مسيحية معاصرة الا هذه الشواهد الفقيرة التي لم توجدها المسيحية ذاتها بل العصور هي التي انتجتها .

• • •

٢ ـ **الاغتراب ونفاق العصر** : في مقدمة الطبعة الثانية ، وبعد صدور الكتاب أول مرة ، يدافع فيورباخ عن مشروعه الذي قضى به على الاغتراب الانسان ، ويفند الاتهامات الموجهة اليه ، وعلى رأسها الالحاد . لقد اعاد فيورباخ اكتشاف الله كنشاط وفاعلية في العالم ، وهو الهيجلي الشاب ، وقضى على اغتراب الانسان وقذفه بنفسه خارجها وتشخيصها في صورة اخرى وتأليهه اياه . كان من الطبيعي ان تسوء علاقة فيورباخ مع كل المغتربين عن العالم وعن الذات وعن الله ، ولكنها في نفس الوقت كانت علاقة طيبة وحميمة مع الاصحاء في العالم ومع ذاتهم ومع الله . كان من الطبيعي ان يحدث التمايز بين الحق والباطل ، بين الصدق والكذب ، بين الصواب والخطأ ، بين الصحيح والزائف ، حتى يمكن انقاذ المسيحية مما وقعت فيه من الخطأ ، ومما اكتنفها من ظلام ، وارجاعها الى الموقف الصحيح . **ومع ذلك نظر الى فيورباخ على انه مجرم في حق المسيحية ، واعتبره اللاهوتيون وقد قضى على الدين الى الابد ، في حين ان فيورباخ قد نقد كل الفلسفات الشائعة في عصره والتي اعتمد عليها اللاهوتيون للدفاع عن الدين . فقد هاجم الفلسفة التأملية التي ابتلعت الدين وقضت على خصوصيته لحساب الفكر ، كما هاجم الفلسفة الوضعية لانقاذ الانسان وعدم تحويله الى صنم ووثن . وقد كانت الضربة الكبرى هي التي وجهها فيورباخ الى نفاق العصر ، ومزايدته على الايمان على لسان مدعي العلم في مجتمع طيب ، مجتمع الحياد واللامبالاة وغياب الحماس ، مجتمع الاوهام والحقائق المزيفة والشائعات .**

بحث فيورباخ عن العلم الحى وليس عن العلم الميت ، واراد حقيقة مكتوبة بدماء القلب على صفحات التاريخ وليس حقيقة مكتوبة بالمداد على ورق اجوف . الحقيقة هي الانسان وليس العقل المجرد ، وعلى هذا النحو يمكن القضاء على الاغتراب الذى هو تضحية بالعيانى فى سبيل المجرد ، وقضاء على الانسان فى سبيل الآخر الذي تم خلقه وهما وخداعا . ليس العلم هو العلم الميت البارد كما هو الحال فى علم العصر ،بل هو العلم الحى الذى يختلط بلحم الانسان وبدمه ، ويبدو فيورباخ هنا كيركجارديا خالصا. العالم هو الذى يتناول مشاكل العصر ويغوص فيها ، ويستقصى جذورها ، وينتهى به الامر الى حبل المشنقة فيكون شهيد عصره وشاهدا عليه. ولا عجب الا يستمع العصر الى نداء « جوهر المسيحية » فيما يتعلق بالايمان والمعجزة والعناية وفناء العالم وشهادة التاريخ ، فى حين ان معارك العصر ،مثل الصراع بين الكاثوليكية والبروتستانتية والزواج المختلط ، لا يهم بقدر اهمية جوهر المسيحية التى تثبت ان الزواج الحقيقى هو تآلف الارواح ، وان النسل الحقيقى هو النسل السماوي . وهنا يبدو فيورباخ افلاطونيا فى الفرق بين الحب الانسانى البدنى والحب الفلسفى الروحي ، ولكن على نحو هيجلي ، باعتبار ان الروح هو العيانى والبدنى هو المجرد . لقد حاول فيورباخ ان يترجم الصور الذهنية فى الدين المسيحي ويعثر على حقائقها العيانية معتمدا على التحليل التجريبى والتاريخي والفلسفى للاسرار المسيحية . كما فسر العقائد وقواعد الايمان القبلية على انها موضوعات حسية لا شان لها بالتأملات الخيالية التى تستمد مادتها من ذاتها . واقام نتائجه على الحس والرؤية ولم يستنبطها بالتأمل استنباط الموضوع من الفكر واستقراء الفكر من الموضوعات . فالموضوعات موجودة خارج الفكر . ويصر فيورباخ على انه مثالى فى ميدان الفلسفة العملية وحدها فلاحدود للانسانية والفكرة لها دلالة سياسية واجتماعية واخلاقية .ويسمى فيورباخ نفسه روحيا وضعيا ، صاحب فلسفة انسانية تجعل الوجود الانسانى هو الوجود الحقيقى ، وتقيم فلسفة لا تأملية ، فلسفة دون ماهية مسبقة مثل جوهر سبينوزا، او ذات كانط وفشته ، او الهوية المطلقة عند شلنج ، او الروح المطلق عند هيجل ، فلسفة وجود واقعى ، والانسان هو اكثر الموجودات واقعية وموضوعية فى علاقاته الحسية بالاشياء .

ويبرىء فيورباخ نفسه من كل الاتهامات التى وجهت ضده ، وفي مقدمتها الالحاد ، بانه لم يقل شيئا على الاطلاق ضد الدين . صحيح ان الكتاب ناف . ولكنه ناف للجوهر الانسانى للمسيحية وليس نافيا للجوهر الانسانى . لذلك اشتمل الكتاب على جزئين: جزء مثبت، وجزء ناف، وتناول نفس الموضوع على نحوين مختلفين : الاول يعرض للمسيحية فى جوهرها ، والثانى يعرض للمسيحية فى تناقضاتها . الاول تطوير وكشف لمفهوم الدين والثانى جدل وهدم للاهوت . الاول هادىء والثانى عنيف ، وفى كليهما معركة . الاول يبين ان المعنى الحقيقى للثيولوجيا هى الانثروبولوجيا ، وانه لا يوجد فرق بين صفات الوجود الالهى والوجود الانسانى ، فالمحولات تعبر عن جوهر الموضوع (ويمكن الاستشهاد فى ذلك بالتحليلات الاولى لارسطو او بمقدمة

فورفوريوس) ، ولا فرق بين ذات الله ووجوده من ناحية ، وذات الانسان ووجوده من ناحية أخرى ، ومن ثم فلا فرق بين المحمولات الالهية والمحمولات الانسانية . يثبت الجزء الأول ان ابن الله هو الابن الحقيقي ، اى ابن الانسان ، وان الدين يخطىء بتصور هذه البنوة في الله بالفعل . ويثبت الجزء الثاني ان ابن الله في الدين ليس ابنا طبيعيا ، وبالتالي يكون معارضا للطبيعة والعقل . يعطي الجزء الاول البرهان المباشر ، ويعطي الثاني البرهان غير المباشر . الجزء الثاني عود الى الأول ، يبين الثاني الزيف بينما يكشف الاول الحقيقة . الاول عن الدين والثاني عن اللاهوت . ولا يعني اللاهوت هذا المعنى الضيق عند اللاهوتيين الحرفيين بل يشمل أيضا الفلسفة التاملية وعلم اللاهوت . فالمهم هو الاصل لا الفرع ، المبدأ وليس الاشخاص والعصور والاماكن . لو كان « جوهر المسيحية » به الجزء الثاني فقط لكان نافيا ، ولكان الله عدما ، والثالوث عدما ، وكلام الله عدما . ولكنه اثبت ان الدين له اساس في الوجود الانساني الحق . والحقيقة ان فيورباخ يرفع الانثروبولوجيا الى مستوى الثيولوجيا ، كما ترفع المسيحية الانسان الى مستوى الله . ان الدين هو حلم الروح الانساني ، ولكن الحلم لا يكون في السماء بل على الارض . ولكن العصر ما زال يفضل الصورة على الشيء ، والنسخة على الاصل ، والتمثل على الواقع ، والظاهر على الوجود . وتجد الكنيسة شرعيتها في هذا المظهر . وتجد الطقوس دلالتها لو تم تفسيرها على نحو انثروبولوجي خالص . فالخمر والخبز ليسا الا في التمثل والخيال ، والدين والفلسفة التاملية يتعاملان مع الوهم والخيال ولا يتعاملان مع الواقع والحس . لقد طالب **لوثر** من قبل بالعودة الى العالم ، فالخبز يعني الطعام ، والماء يعني الشراب ، والعماد يعني الاستحمام . لايهم الأصل الوثني لهذه الطقوس ، شرب الدم وأكل لحم الضحايا ، بل المهم دلالتها بالنسبة للانسان ، كما لا يهم بيان تناقضات معجزات المسيح ، بل المهم بيان دلالتها الانسانية الخالصة ، يريد فيورباخ العود الى ماء الايونيين عند طاليس ، الماء البارد للعقل الطبيعي حيث تنشا الاشياء . فالماء ليس فقط سبب النماء ودورة الحياة ، بل هو ايضا علاج للنفس والعين . الماء يساعدنا على اكتشاف الطبيعة وسبر غور الذاتي . الماء يطهر الانسان من الخوف والاوهام الناشئة عما ياتي من فوق الطبيعة .

وتظهر ماسي العصر ايضا ليس في لااخلاقيته وحدها بل في غياب الروح العلمية . اصبحت الحقيقة حدا للعلم وليست اطلاقا له من كل الحدود . وعندما ما يصل العلم الى الحقيقة ويصبح حقيقة لا يكون علما بل يصبح موضوعا للبوليس . فالبوليس يمثل حدود الحقيقة والعلم وكان السلطة السياسية يهمها الابقاء على الزيف حتى تامن المعارضة . وبالرغم من ان فيورباخ بوجه عام اعطى تفسيرا لا سياسيا للدين ، واعطاه تفسيرا انثروبولوجيا خالصا طبقا للضرورة الخلقية والفلسفية ، الا ان السياسيين غضبوا عليه لانهم يعتبرون الدين اسهل وسيله لاستعباد الانسان سياسيا ولا يودون زعزعته وفهمه الفهم الصحيح . كما غضب عليه من لا يعطون الدين اية اهمية سياسية لان اعادة تفكير الناس في الدين على نحو شرعي ، وبعد القضاء على الاغتراب

الدينى ، يجعلهم اكثر قدرة على الممارسة السياسية فيثورون ضد الحكام ، ويدافعون عن حقوقهم . وغضب عليه ايضا اصدقاء التنوير والحرية فى ميادين الصناعة والسياسة واعداؤها فى ميدان الدين ، لان التنوير الدينى يكشف عن مساوىء الليبرالية والنظام الراسمالى . ويشير فيورباخ فى ملاحظة اخيرة ايضا الى صلة الدين بالسياسة . فالدين اساس النظم السياسية . ففى الوقت الذى يكون فيه الدين مقدسا نجد تقديس الزواج والملكية وقوانين الدولة . لم تكن الملكية مقدسة لانها شريعة الهية ، بل تم تقديسها أولا باعتبارها شريعة الهية . ولم يذهب فيورباخ فى الكلام عن هذه العلاقة الى الحد الذي ذهب اليه ماركس بعد ذلك ، وانما ظل بروتستانتيا حرا يؤسس الدين على الاخلاق .

• • •

٢ ـ الاغتراب فى ماهية الانسان وجوهر الدين :

يبدأ فيورباخ كتابه « جوهر المسيحية » بتمهيد عن ماهية الانسان بوجه عام وجوهر الدين بوجه عام ، ويستعمل لكليهما كلمة Wesen وهى نفس الثنائية التى سيتبعها فيما بعد في تقسيم الكتاب بين الماهية الحقيقية ، اى انثروبولوجيا الدين ، والماهية المزيفة اي ثيولوجيا الدين ، فيبدأ بالاثبات وهو الانسان ، وينتهى بالنفى وهو الله فى رأيه .

فما هى ما هية الانسان بوجه عام ؟ يرى فيورباخ ان التدين هو الذى يميز الانسان عن الحيوان . ويرجع هذا التمييز الى ان الانسان لديه شعور او وعى بالمعنى الدقيق ، وليس مجموعة الاحساسات والادراكات والاحكام ، اى مجموعة الوظائف النفسية . ولا يتأتى الوعى الا لوجود تكون ماهيته عين موضوعه . فالعلم الانسانى هو الوعى بالاجناس فى حين ان الحيوان لا يدرك الا نفسه . عند الحيوان الحياة الداخلية والحياة الخارجية شىء واحد ، وعند الانسان تتميز الحياة الداخلية « عن الحياة الخارجية ، فالحياة الداخلية هى علاقته بجنسه وماهيته والتعبير عن ذلك بالفكر واللغه . الانسان هو الأنا والآخر ، هو الذات والموضوع ، هو الموضوع والمحمول . ليس الفرق بين الانسان والحيوان فى التدين فقط ، فالدين هو الوعي باللانهائي ، ومن ثم يكون وعى الانسان بماهيته لانهائيا دون ان يكون ذلك وعيا بموجود لانهائى . الوعى هو وعى باللانهائى ، وهو ما يقابل الغريزة عند الحشرات ، الوعى باللانهائى هو الوعى بلانهائية الوعى ، وفى الوعى باللانهائى يكون موضوع الوجود الواعى لانهائية ماهيته الخاصة . لا يحتاج الانسان اذن الى آخر يكون واعيا به بل يكون الانسان واعيا بذاته . **الانسان بلا موضوع لا يكون شيئا ، فهذا ما تؤكده حياة العظماء . يشعر العظيم ان له رسالة عليه ان يحققها وهو الهدف الاسمى من نشاطه .** تكون ماهيته وتكون فى علاقة جوهرية وضرورية معه . ماهية الانسان وجوده وغايته وموضوعه . وتتوحد الماهية والوجود ، كما تتوحد الذات والموضوع في الانسان . فيصبح الانسان اذن واعيا بذاته عن طريق الموضوع ، والوعى بالموضوع هو وعي بالذات ، يمكن معرفة الانسان اذن ابتداء

من الموضوع ، وفيه تبدو الماهية ، فالموضوع هو الماهية عندما تظهر انانيته الحقيقية الموضوعية ، وهذا ينطبق على الموضوعات الروحية والموضوعات الحسية على حد سواء . وهنا ياخذ شعار سقراط «اعرف نفسك بنفسك» معنى انطولوجيا جديدا .

ماهية الانسان هي جنسه او الانسانية :العقل ، والارادة ، والقلب . العقل وظيفته الفكر ، والارادة للاجتهاد والفعل والسلوك ، والقلب هو الحب . وهنا يعود فيورباخ من جديد الى قوى النفس الثلاث عند افلاطون دون تمييز بين النفس والبدن أو بين المثال والواقع . العقل والارادة والحب ثلاث كمالات أو ملكات سامية تكون الماهية المطلقة للانسان من حيث هو انسان ، وتكون الغاية من وجوده ، فالانسان يوجد كي يعرف ويحب ويفعل . الغاية من المعرفة هي المعرفة ، ومن الارادة هي الارادة ، ومن الحب هو الحب ، وهي نفس الصفات : حقيقي ، كامل ، الهي ، نستعملها عندما نصف الشيء في ذاته . هو الثالوث الالهي الذي يجمع بين العقل والحب والارادة كما قال اوغسطين من قبل شارحا التثليث المسيحي . هذه الصفات الثلاث ليست مجرد كمالات يتمتع بها الانسان ، بل قدرات الهية مطلقة لا يمكن للانسان مقاومتها . كيف يقاوم الحب الحب ، والمعرفة المعرفة ، والارادة الارادة ؟ إن الحب يدفع الانسان الى الموت في سبيل من يحب ، والفكر يدفع الانسان الى أن يفكر ، والحياة تدفع الانسان الى ان يفعل .

والوجود المطلق اذن ، وهو اله الانسان هو عين ماهيته ، موضوع ماهيته ، قوة ومعرفة وارادة ، حبه هو معرفته وارادته وحبه . التناهي هو العدم ، ولا يمكن ان يكون الانسان واعيا بالتناهي والا كان عدما . الوعي هو ظهور الذات ، وتاكيد الذات ، وحب الذات ، والانشراح بكماله الخاص . الوعي علامة مميزة لوجود كامل ، والوجود خير . التناهي سقوط وتفاهة وعار وقلق ، ثم يمتد التناهي للماهية محوا للعار .

كل وجود مكتف بذاته ، كل موجود له الهه ، أي وجوده الاعظم في ذاته . وكل تحديد هو بالنسبة للآخر الخارجي الاعظم منه ، كما يظهر في مقارنة الحيوانات بالحشرات وكما يفعل داروين في وصف تطور الاحياء فيما بعد . ان الذي يجعل الوجود موجودا هو عبقريته وقوته وغناه وجماله ، فكيف يكون الوجود عدما عاجزا ؟ **وكان فيورباخ هنا يوحي بلغة نيتشه وبرجسون ، وبما سيقوله اقبال عن الذاتية فيما بعد .** ما يثبته الوجود لا يمكن للذهن نفيه ، فمقياس الوجود هو مقياس الذهن وكلما امتد الوجود الى مالانهاية كان هو الله . لا يمكن الفصل بين الذهن والوجود الا على نحو ظاهري تعسفي ، وهو الدرس المستفاد من هيجل . فلو فكر الانسان في اللانهائي فان ذلك اثبات للانهائي في الفكر ، واذا شعر باللانهائي فان ذلك اثبات للانهائي في الشعور . موضوع العقل هو العقل . موضوعا لنفسه ، وموضوع العاطفة هي العاطفة موضوعة لنفسها . **ان حوار الفيلسوف هو في الحقيقة مونولوج العقل . الفكر لا يتحدث الا مع الفكر ، فالعقل وحده هو موضوع العقل .**

الانسان اذن مجموعة من الصفات والملكات:: الصفات ، العقلانية ، النزاهة فى المسرات والانفعالات . ولكن الانسان يرى ، والعين ترى ماهيتها ، وكان الفلاسفة علماء فلك من اجل العين فالعين هى الطبيعة السماوية . ولكن العاطفة هى الملكة الاساسية فى الدين ، ولا تعبر ماهية الله الا عن ماهية العاطفة . العاطفة هى « العضو » الالهى . العاطفة هى النبل والعظمة ، اى الالهى فى الانسان ، **والله هو العاطفة الخالصة اللانهائية الحرة** . العاطفة ملحدة من وجهة نظر الارثوذكسية لانها ترفض الله الموضوعى ، وتجعل نفسها هى الله . والحقيقة ان نفى العاطفة نفي لله ، وهذا هو الالحاد الدينى . وما يقال عن العاطفة يقال من باقى الملكات فى الانسان العقل والارادة .

• • •

من هذا التحليل الذى يبدو فيه فيورباخ معاصرا للغاية ، هيجليا امتد لبرجسون ونيتشه وهو سرل وهيدجر، يوجد بين الذات والموضوع، بين الفكر والواقع ، بين الماهية والوجود ، يهدف فيورباخ الى وصف الانسان الحقيقى قبل ان يتزيف ويغترب عندما يكون واعيا بذاته ، ذاته وعيه ، ووعيه ذاته ، فى وحدته الداخلية قبل ان يفصمها الاغتراب الدينى ، ويبدأ بالعاطفة ، وهى نقطة البداية فى الاغتراب، والتى من خلالها يحدث الانفصام والوقوع فى الوهم ، وهو ما ظهر بالتفصيل عند شلير ماخر فى « مقال فى الدين ».

فاذا كانت ماهية الانسان هى انه وعى يتحد الذات فيه بالموضوع فما هو جوهر الدين ؟ فى ماهية الانسان بوجه عام تم تحديد علاقة الانسان بالموضوع بوجه عام ، ولكن ما هى علاقة الانسان بالموضوع الدينى بوجه خاص ؟ فى علاقة الانسان بالموضوعات لا ينفصل الوعى بالذات عن الوعى بالموضوع ، ولكن فى حالة الموضوع الدينى يتحد الوعى مباشرة بالوعى بالذات . فاذا وجد الموضوع الحسى خارج الانسان فان الموضوع الدينى يوجد فى داخله ، وهو كما يقول اوغسطين ، اسهل فى معرفته من الموضوعات الخارجية . الموضوع الخارجي محايد ومستقل عن الاعتقاد والحكم ، فى حين ان موضوع الدين موضوع اختيار ، الموجود الاول، الافضل والاسمى، ويتضمن حكما نقديا يقوم على التمييز بين الالهى واللا الهي . وهنا تبدو اهمية قضية ان موضوع الانسان ليس الا الماهية الموضوعية ذاتها . **الوعى بالله اذن هو وعى الانسان بذاته ، ومعرفة الله هى معرفة الانسان بذاته . ابتداء من الله تعرف نفسك ، والعكس صحيح ، كلاهما واحد . ان الله بالنسبة للانسان هو روحه ونفسه ، والانسان بالنسبة الى نفسه هو الروح والنفس والقلب. الله هو الداخلية التي تظهر فى الانسان، والدين هو ظهور كنوز الانسان، الاعتراف بافكاره الزمنية ، والاقرار العلنى باسرار الحب .**

وقد لا يعى الانسان ان وعيه بالله هو وعيه بذاته . لذلك يمكن القول بان الدين هو وعي الانسان بذاته على نحو غير مباشر . ولذلك ايضا سبق الدين الفلسفة وسبق الخارج الداخل.

الدين هو ماهية الانسانية وهي في دور طفولتها .(٥) يرى الانسان ماهيته خارجا عن ذاته . لذلك وقع الدين الاول في الوثنية وعبادة الاصنام ، فقد يفقد الانسان ماهيته ، وتموضع الانسان دون ان يعي ماهيته . ثم تقدم الدين ، اى تقدم الوعي بالذات ، وعى الانسان بذاته ، فرفض الدين السابق متصورا انه حصل على موضوع اسمى واعلى من قوانين الطبيعة ، ويتصور انه من خارج الطبيعة مع ان الطبيعة هي الاساس . يرمي فيورباخ من ذلك الى بيان أن التعارض بين الالهى والانسانى مجرد وهم ، لان الدين هو علاقة الانسان بذاته ، وذاته كموجود آخر ، فالوجود الالهى ليس الا ماهية الانسان مستقلة عن حدود الانسان الفردى الواقعي الموضوعي المجسم . فكل تحديدات الوجود الانساني هي تحديدات لماهية الانسان . ولا يتعلق الامر بالمحمولات فقط بل يمتد الى الموضوع ذاته . وبالتالي فنفى الذات الحاد، ولا تدين اكثر من نفى الصفات . ولكن الغاء الصفات الغاء للذات ، لان الصفات هى التى تحدث الاثر والفاعلية . كما يقول المعتزلة : نفى الصفات نفى للذات ، والذات بلا صفات موجود غير موضوعى ، والموجود غير الموضوعى هو عدم وجود . على عكس اثبات الصفات ثم اثبات الذات ، كما تقول الاشاعرة ، هذا النفى نتاج العصر الحديث .

يتحول الله الى موضوع عندما لا يصبح موضوعا للمعرفة مع ان هذا العجز نفى لله . كما يمكن نفى صفات الله عن طريق التجسيم والتشبيه وإرجاعها الى الانسان ، ولكن الفرق بين الله فى ذاته والله بالنسبة للانسان يدمر هذا الموقف الدينى . ولكن يظل المتدين سعيدا لان الله اله له ، يود كل دين التوحيد بين الله فى ذاته والله بالنسبة للانسان ، والا ظهر الشك واللاتدين ، وكلاهما ضد الدين . لو كان الله موضوعا للعصفور فانه لن يكون موضوعا الا من حيث ان له **جناحا** ، فالعصفور لا يعلم وجودا اكثر سعادة من الوجود المجنح !

الصفات الالهية اذن انسانية ، وعدم الاعتراف بذلك شك وعدم اعتقاد ، بل جبن وضعف وخنوع . واذا كانت الصفات انسانية فالذات ايضا انسانية . يجعل الانسان الحب صفة لله لانه يحب ، ويتصوره الانسان حكيما خيرا ، لان الانسان يتصور الحكمة والخير اسمى مافيه ، ويعتقد ان الله موجود لانه يوجد . والفرق بين الاثنين هو ان عزو الصفات لله بالتوسط وللانسان بالمباشرة . الصفة حقيقة الذات ، والذات صفة مشخصة . الذات والصفة مثل الوجود والماهية ، ونفى احدهما نفى للاخر ، وماذا يبقى من الذات الانسانية لو انتزعنا عنها صفاتها ! كما اننا فى لغتنا العادية نستبدل بالذات الالهية صفاتها . هذا التميز بين الانسان والله لا يوجد الا في هذا العالم ، ففى العالم الاخر لايكون للانسان ارادة او عقل أو حب مستقل ، فالأرض او وجود انسان فى العالم هو سبب الاغتراب ، اى تمايز الذات عن صفاتها ، ثم تشخيص صفاتها في ذات مستقلة عنها .

---

(٥) هذا ما استفاده فيورباخ من لسنج وفلسفة التنوير . لسنج : تربية الجنس البشرى ، دار الثقافة الجديدة ، القاهرة ١٩٧٧.

ان يقين الانسان بوجود الله هو يقينه بوجود ذاته ، وليس يقينه بوجود ذات الله ، كما ان يقين الانسان بصفات الله هو يقينه بصفاته وليس يقينه بصفات الله ، فهو يقين غير مباشر . وحقيقة الذات والصفات الانسانية هي الضمان الوحيد لوجود الذات والصفات الالهية . وكل ما يتمثله الانسان على انه حقيقي يكون ايضا واقعيا وليس خاليا ، حلما او تمثلا . فالوجود هو الحقيقة . في البداية يقيم الانسان الحقيقة على الوجود ، ثم يقيم فيما بعد الوجود على الحقيقة . فالله هو ماهية الانسان المدرك كحقيقة عظمى ، والدين هو الحدس المطابق لوجود الانسان . **الشك في الله اذن شك في الذات** . ويتضح تماثل الذات والموضوع بصورة افضل في تطور الدين المتماثل مع تطور الحضارة الانسانية . فاذا كانت صفة الانسانية بدائية كانت صفة الله بدائية كذلك . والملحد العادي هو الذي يلغي صفات الله ، في حين ان الملحد الحقيقي هو الذي يلغي صفات الانسان . ليس لله مضمون خاص به ، ولا يوجد في الدين الا ما يوجد في الانسان في وعيه بذاته ووعيه بالعالم . ونحن لا نعرف من الله الا الصفات الانسانية ، اما باقي الصفات التي لا تشابه الانسان فلا نعلمها . وهذا ايضا سر انساني ، فالانسان لا نهاية لصفاته ولغناه . وقد جعل سبينوزا لله عددا لا نهائيا من الصفات لم يعد منها الا الفكر والامتداد . والصفات شخصية وليس ميتافيزيقية ، والله شخص ، مشرع ، قديس ، عادل ، خير ، رحيم ، اب للبشر وهي كلها صفات انسانية .

اولا : الجوهر الحقيقي اي انثروبولوجيا الدين :

يضم « جوهر المسيحية » قسمين اساسيين : الاول ، الجوهر الحقيقي اي انثروبولوجيا الدين ، والثاني الجوهر المزيف اي ثيولوجيا الدين . يبدأ فيورباخ بالايجاب قبل السلب ، وبالاثبات قبل النفي ، فالاغتراب الديني يتمثل في ثيولوجيا الدين ، وهو موقف ديني مزيف نتج عن تصور الثيولوجيا على انها علم الله يتحدث عن ذات الله وصفاته وافعاله ، ويجعل الله موضوعا مستقلا عن الانسان ، متجسما في وثن نفسي مشخص في الخارج ، في حين ان الدين في وصفه الصحيح ، وهو انثروبولوجيا الدين ، موقف انساني صحيح يرجع للذات ما سلب عنها من قبل ، ويعيد الى الانسان اخص خصائصه وهي الصفات مثل الوجود والكمال . يصف فيورباخ الوضع الصحيح اولا ثم الوضع المزيف ثانيا كي يبين الاغتراب الديني ، اي انحراف الانسان خارجا عن ذاته ومتعاليا عليها . فالاغتراب طارئ على الصحيح وليس ناشئا منذ البداية كما يقول الوجوديون بان الانسان يوجد في العالم مغتربا . ويكون القضاء على الاغتراب والعودة الى الحقيقي هو عود الى طبائع الاشياء . الصحيح هو الاساس والاغتراب هو العرض . واذا كنا جميعا مازلنا مغتربين فان تطورنا يشير الى الاساس . فالانثروبولوجيا هي علم المستقبل ، ومبادئ فلسفة المستقبل .

ويعرض فيورباخ لموضوعات الدين الحقيقي ، الله كمبدأ وقانون وعاطفة وكمال ووحدة ، ولصفاته مثل الكلام والخلق والعناية والقدرة . كما يتحدث عن الانسان : ايمانه وبعثه وحياته وخلوده ، مبينا ان الدين في جوهره هو انثروبولوجيا ، اي وصف للانسان قبل ان يقع فريسة للاغتراب .

ا ـ الله كموجود ذهني : الدين هو قسمة الانسان على نفسه . فالله غير الانسان والانسان غير الله ، الله كامل والانسان ناقص : لقد قسم الانسان نفسه الى وجود وماهية ، واعطى لنفسه الوجود الناقص ولله الماهية الكاملة ، ولم ذلك يفعل الذهن ، واصبح موجودا ذهنيا من طبيعة العقل . حدث ذلك عند اليونان والمسلمين والمسيحيين المتاخرين كما حدث في الفلسفة العقلية الاوروبية . يجهل العقل الالام والقلب والرغبات والوقائع الخاصة ولا يقدم الا العموميات ، اصبح الله لا شخصا غير مجسم ، منزها عن اوصاف التشبيه . لا ينفعل ولا يخضع للاهواء ، ماهية مجردة ، لا نهائيا ، لا ماديا ، لا حسيا ، لا يمكن تصوره ، ولا يعرف الا بالتجريد ، الله فكر عام ، ضرورة خالصة . الذهن مقياس للواقع ، وكل ما يخرج عن الذهن فهو عدم الذهن ، هو الانطولوجيا القديمة » والذى منه خرج اللاهوت الانطولوجى الذى يستنبط وجود الله من ماهيته فى الذهن ، كما هو الحال فى الدليل الانطولوجى عند انسيلم Anselm وديكارت . لقد كان ذلك نصرا كبيرا على الوثنيه الحسيه الخارجية ، ولكن الصنم الحسى تحول الى وثن عقلى يعزى اليه الوجود . ان وحدة الله من وحدة الذهن ، ولانهائية الله من لانهائية الذهن فى مقابل التناهى والتعدد . وقد هدم كانط الدليل الانطولوجى مثبتا استحالة استنباط الوجود من الفكر ، والموضوع من المحمول . **يقول كانط** : عندما افكر فانى اكون على وعى بان هناك ذاتا تفكر وليس شيئا اخر ، وبالتالى فانا جوهر ، اوجد لذاتى دون ان اكون محمولا لموضوع آخر . ويخلص فيورباخ من هذا التحليل بان الله ماهية الانسان بعد ان تم تجريدها فى الذهن ، وبالتالى يعنى قدرة الذهن على ادراك الماهيات ، وهى حقيقة انسانية متضمنه فى نظرية المعرفة .

ب ـ سر التجسد او الله كموجود خلقى او قانون : الله من حيث هو كامل اخلاقيا ليس الا الفكرة او الماهية المتحققة في القانون الاخلاقى ، فالله ليس فقط ماهية عقلية مجردة او مبدا عقليا خالصا ، ولكنه ايضا قانون خلقى او مبدا عملى يظهر فى سلوك الانسان الاخلاقى . فالوجود الاخلاقى للانسان موضوع كموجود مطلق ، لان الله الاخلاقى يتطلب ان يكون الانسان مثله ، والانسان الاخلاقى يتطلب ايضا ان يكون الله مثله « الله مقدس ويجب ان تكون مقدسين مثلما هو مقدس » ويقول كانط « يمكن ان يقال ان الله هو القانون الخلقى ذاته وقد تم تشخيصه بالفكر » ولكن هذا الموجود الكامل يتركنا باردين ، فارغين فنصبح وعيا بلا قلب . الذهن يحكم طبقا للقانون ، والانسان يعيش بالقلب . القانون يخضع الانسان والقلب يحرره ، ان الحب وحده هو الذى يجعل العندليب مغنيا ، القانون يقهر الانسان فيقابله الانسان بالتوبة والاستغفار . نفي الانسان اذن هو نفي للدين . ولما كان الانسان هو حياته الباطنية فان الله يظهر من خلالها . **ولد الانسان فى الالوهية والالوهية وطنه ، وكل شيء يوجد حيث نشا . الله اذن فكرة وقانون ، او كما تقول عقيدة وشريعة للانسان .**

جـ ـ الله كموجود قلبى : ليس الله فقط مبدا عقليا وقانونا خلقيا بل هو ايضا حب الهى . فالحب وسيلة التصالح بين الانسان والله ، اى بين الانسان ونفسه . والتجسد هو الظهور الحسى

الفعلى للطبيعة الانسانية لله بفعل الحب . لم يظهر الله كانسان لنفسه ، بل لحاجة الانسان الملحة للحب . كان الله الها انسانيا قبل ان يصبح الها فعليا ، وفعل ذلك بدافع من رحمته نظرا للحاجة الانسانية والشقاء الانسانى . التجسد دمعة ساخنة الهية على وجنة العالم ، وجود مفعم بالعواطف الانسانية ، بل وجود انسانى خالص . كان الانسان الها قبل ان يصبح الله انسانا ، وليس كما قال اوغسطين اصبح الله انسانا حتى يصبح الانسان الها . فالوهية الانسان سابقة على انسانية الله ، لأن الوهية الانسان هى التى جعلت الله انسانا . يقول اللاهوت ان الشخص الثانى هو الذى تجسد ، والحقيقة انه الشخص الاول ، اي الله نفسه ، وليس الابن او الروح القدس . ولكن التجسد ليس واقعة مادية تاريخية كما يدعى اللاهوت ، فهذه هى المادة الفجة . بل حقيقة انسانية خالصة ، وهذا ما تضيفه الانثروبولوجيا على الفلسفة التأملية . لا تعتبر الانثروبولوجيا الصيرورة الى الانسان سرا خاصا مدهشا كما هو الحال فى الفلسفة التأملية ذات المظهر الصوفى ، بل تقضى على السر فوق الطبيعى ، وتنقد العقيدة ، وتحيلها الى عناصرها الطبيعية المفطورة في الانسان الى داخله وبؤرته وهو الحب .

٤ ـ سر الله المتألم : من تحديدات الله الذى يصبح انسانا ان المسيح **هو الالم** Passion . الله يتألم من أجل الآخرين وليس فى ذاته ، وهذا يعنى ان التألم من أجل الاخرين الهى . ولما كان الله هو مجموع الكمالات الانسانية ، والله المسيح هو مجموع الشقاء الانسانى ، فان الكمال يفيض على الحب ، ويتأكد الحب فى الالم . الالم خلقى وارادى كما هو معروف فى آلام الحب ، قوة التضحية من أجل خير الآخر .

ان تاريخ المسيحية هو تاريخ الآلام الانسانية فى حين ان تاريخ الوثنية هو تاريخ الملذات الحسية . والمسيح على الصليب لا يمثل المخلص بقدر ما يمثل المصلوب المتألم ، ومن لم صلب الذات الم ، في حين ان الصور الدينية فى الوثنية ، كما لاحظ اوغسطين وعدد من آباء الكنيسة ، تدعو الى الاباحية . وكما ان سقراط يفرغ الروح من الآلام ويعيش فى بهجة الموت فان المسيحى يصيح : «لو كان بالامكان ابعاد هذا الكأس عنى» كما صاح المسيح على الصليب . الله يتألم يعنى ان الله قلب ، فالقلب هو الالم ، والموجود بلا الم موجود بلا قلب . سر الله المتألم هو سر الحساسية ، والله المتألم هو اله حساسية ، اله حسى . الدين اذن هو انعكاس الوجود الانسانى فى ذاته ، فالله مرآة الانسان ولا يستطيع الانسان ان يعتقد شيئا الا اذا كان فى وجوده الخاص . ففى الانسان توجد وحدة الطبيعة والروح ، وما يعتبره الانسان روحا هو جزء من طبيعته فالذى يتألم هو الانسان وليس المسيح .

سر التثليث وأم الاله : لما كان الوجود الكلى هو الذى يعبر عن الانسان الكلى فان وعى الانسان بشموله هو الوعى بالتثليث . يرجع التثليث الى الوحدة بين التحديدات او القوى التى يظن انها منفصلة . يعنى التثليث وحدة الشخصية الانسانية فى مقابل تعدد قواها ، ووحدة الجماعة

الانسانية فى مقابل تكاثر افرادها . التثليث صورة لشيء حقيقى واقعى ، كما قال اوغسطين من قبل ، مثل الروح والذهن والذاكرة والارادة والحب . تموضع الوعى بالذات هو اول شخص فى التثليث ، فالوعى بالذات الالهية ليس الا الوعى بالوعى باعتباره ماهية مطلقة او الهية . التثليث هو الوحدة بين الانا والانت ، الله الاب هو الانا ، والله الابن هو الانت ، الانا هو الذهن ، والانت هو الحب . واجتماع الذهن والحب ، او الانا والانت هو الروح او الانسان . والله الذى يستبعد الحب والاخر والجماعة اله متعسف . ان الحياة المشتركة هى الحياة الالهية الحقيقية المكتفية بذاتها . **وهذه هى حقيقة التثليث على نحو غير مباشر اى مقلوبة من الانثروبولوجيا الى الثيولوجيا . الروح القدس هى الوحدة بين الله والانسان ، والحقيقة لا يوجد الا شخصان ، والثالث هو الحب او العلاقة بينهما .** ولما كان الحب هو القلب ، والقلب هو الانسان اصبح الشخص الثانى هو التأكيد الذاتى للانسان ، وهو الذى يشارك فى الجماعة ، هو الحرارة ، والاب هو النور ، والنور صفة للابن . الابن هو لوعة الحب والحماس . الابن هو الله المتجسد ، انكار الله الاصلى ، نفى الله لله . فاذا كان الابن متناهيا كان الله بلا اساس . يستولى الابن على القلب لان الآب الحقيقى للابن الالهى هو القلب الانسانى ، حيث ان الابن ليس الا القلب الالهى ، اى القلب الانسانى ، موضوعا لذاته كموجود الهى . فالآب والابن فى التثليث ليس لهما معنى مجازى بل لهما معنى حقيقى . التثليث اذن تموضع الدين داخل الدين . ولما كان الحب فى حاجة الى شخص انثوى لان الروح القدس غامض وعام ، كانت مريم هى التوسط بين الاب والابن . لم تكن مريم فى علاقة مباشرة لان المسيحيين يتصورون العلاقة بين الرجل والمرأة خطيئة ، ولما كان الحب بلا طبيعة وهما وخداعا وسرابا فقد ازاحت البروتستانتية ام الاله جانبا بالرغم من عودتها الآن . ولم تكن البروتستانتية فى حاجة الى ام سماوية لانها استقبلت بالاحضان الام الارضية برفضها نظام الرهبنة وعزوبية القساوسة . التثليث لا يعنى هذا المعنى الا فى الكاثوليكية ، وام الاله لا تعنى شيئا الا للراهبات والرهبان تعويضا عن الحرمان او فى احسن الاحوال اعلا وتساميا بالغريزة . ويعنى التثليث بوجه عام الغنى فى مواجهة الفقر ، والاشباع فى مقابل الحرمان ، والجماعة كنقيض للعزلة ، والحس الذى يعكس المجرد . **وكلما كانت الحياة فارغة امتلأ الدين . الفقير وحده له غنى ، فالله يكمل نقص الانسان . ما يغيب عن الانسان يوجد فى الله . هذه هى الدلالة العملية لهذه القضية النظرية .**

٦ ـ **سر اللوجوس والصورة الالهية** : اذا كانت الدلالة الجوهرية للتثليث تخص الشخص الثانى فان المعركة المسيحية كانت حول ابن الله Homoiousios المتحد معه فى الجوهر Homoousios (يفارق i) فالله مجرد بلا صورة . والصورة مصدرها الخيال ، والشخص الثانى فى الصورة من قوة الخيال . فالابن صورة الله ، يتعلق بوجوده ، ووجوده صورة الله لتخيل الله . والصورة تحل محل الشيء ثم تأتى عبادة المقدس فى صورة مثل عبادة الصورة كمقدس . فالصورة جوهر الدين . وقد اعترف القديس جرجوار النيسى بأن تمثل قربان اسحق (اسماعيل) جعله يذرف الدمع ويجعل هذا التاريخ المقدس حيا . فالابن كلمة الله هى صورة ، الكلمة Verbe

صورة مجردة خيالية تعنى الكلمة والتعبير، فالعالم يتكلم ، والمجنون يتكلم ، والشاعر يتكلم . الكلمة تعنى التخارج باللغة . الكلمة ثورة تعبير وايصال. الكلمة تحرر للانسان والذى لا يستطيع ان يتخارج يكون عبدا . الكلمة فعل الحرية ، الكلمة حرية . الكلمة حضارة . كلمة الله هى الهية الكلمة . وهكذا تجد العقيدة حقيقتها فى الانسان .

ز ـ سر المبدا الخالق للعالم فى الله : طالما ان الله يكشف عن ذاته ويتخارج ويعبر عن نفسه فان الشخص الثانى يكون هو المبدا الخالق للعالم فى الله . فالعالم ليس هو الله ، هو الآخر . ولكن ما يخرج من الله يظل فيه ، ويظل الاخر على وعى بانفصاله عن الله ، والله على وعى بتخارجه . التمايز الذاتى Autodifferonciation فى الله هو اساس ما يختلف عنه . ولما كان الوعى بالذات اساس العالم نظرا لوحدة الذات والموضوع، فالله يفكر فى العالم عندما يفكر فى ذاته ، على طريقة ارسطو والفلاسفة المسلمين . التفكير تولد، والتفكير فى العالم خلقة . الله يفكر ويضع موضوع تفكيره . فالابن هو الله عندما يفكر فى ذاته موضوعيا ، صورة الله الاولى . وكما يخلق الفكر موضوعه تضع الانا الاخر . الوعى بالعالم هو وعى بمحدودى ، فالانسان هو الموضوع الاول للانسان، والانسان هو اله الانسان ، اذا وجد تحول الى طبيعة ، واذا وجد انسان اخر فانه يوجد بفضل الانسان. يبدا الانسان فى شمس الانسان. ولكن لما كان العامى لا يفهم الا اذا تكلم بصوت مسموع لذلك كان هو بز على حق فى استنباط الذهن من الاذان ، فان الابن هو حكمة الله وعلمه وذهنه ، اى كل شىء متعلق بالاشياء الروحية. الله والعالم لا يتمايزان الا على نحو مجرد .

ح ـ سر التصوف او سر الطبيعة فى الله : ان نظرية الطبيعة الابدية فى الله ، هذه الخيالات الكونية اللاهوتية التى وضعها جاكوب بوهيمه والتى اعاد شلنج صياغتها جديرة بالتحليل النقدى. الله روح خالص ، وعى واضح بذاته ، شخصية خلقية ، وعلى الضد من ذلك الطبيعة مختلطة غامضة لا خلقية او غير خلقية . ولكن من التناقض صدور غير الخالص من الخالص ، والغموض من الوضوح ، وبالتالى فان النظرية مادية مغلفة بالتصوف : فى هذه النظرية الثنائية فى الله يكون الموضوع الحقيقى مرضيا Pathologique الموضوع المتخيل هو اللاهوت اى ان الباتولوجيا النفسية تحولت الى تيولوجيا . وهى نفس الافكار المختلطة التى تحدث عنها ليبنتز والماخوذة من جاكوب بوهيمة والتى حاول شلنج تحديثها فقضى عليها . كان بوهيمه متدينا ، ولكن الطبيعة كما وصفها العصر الحديث فى مذهب سبينوزا وفى المادية والتجريبية ، استولت على شلنج فحاول تفسير الطبيعة على نحو طبيعى. لقد اغنت الطبيعة العواطف الدينية، فالله غنى، وكل ما فى الله الارض، وكل ما فى الارض فى الله لقد تصور شلنج العلاقة بينهما عكسية ، وهى عند بوهيمه طردية .

٩ ـ سر العناية والخلق من عدم : الخلق هى كلمة الله المنطوقة . والكلمة الخالقة هى الكلمة الداخلية المتماثلة مع الفكر . والنطق فعل ارادة الخيال ، الارادة الذاتية اللامحدودة . وقمة مبدا الذاتية هى نظرية الخلق من عدم . وكذلك لا تعنى نظرية قدم العالم اكثر من جوهرية المادة ؛ وتعنى ايضا الخلق من عدم ، عدم العالم . وكل شىء يبتدىء ينتهى كذلك ، فبداية الشىء تضع ايضا على مستوى التصور نهايته . بداية العالم هى ايضا بداية نهايته ، بمجرد الحصول عليه يتم نقده ، اوجدته الارادة ثم اعدمته . ان وجود العالم وجود زمنى مؤقت بلا ضمان او قيمة .

صحيح ان الخلق من عدم تعبير عن القدرة المطلقة.ولكن القدرة المطلقة من خصائص الذاتية التى تتخلص من كل التجديدات الموضوعية ، ثم تحتفل بهذا التحرر ، فتصل طليقة من كل قيد . لقد تحولت الذاتية مع الفعل الحر الى موجود اسمى كمبدأ قادر قدرة مطلقة للعالم . الخلق من عدم نوع من المعجزة . وكما ان الخلق من عدم مشابه للمعجزة فانه ايضا مشابه للعناية ، لان العناية مشابهة للمعجزة . ان برهان العناية هى المعجزة والايمان بالعناية هو ايمان بالقدرة المطلقة التى تعدم امامها كل قوة اخرى . فى المعجزة تتأكد العناية ويظهر الله فيها خوارق العادات Thaumaturge . ولكن العناية فى علاقة مع الانسان، وتقوم بأشياء للانسان ولاجله . ولتحقيق ما يريده يتم خرق قوانين الطبيعة . المعجزات لا تحدث للجماد او للحيوان ، والله ينقذ كل البشر ، وبخاصة المؤمنين . العناية تفوق انسانى، تعبر عن قيمة الانسان وميزته على سائر الموجودات ، تنقذه من ارتباطات العالم القاهرة . العناية اعتقاد الانسان بقيمته على سائر الموجودات الاخرى . ان من ينكر العناية ينكر الله، ان الايمان بالله هو الايمان بالكرامة الانسانية ، الايمان بالمدلول الالهى لجوهر الانسان . كل شيء يوجد للانسان ولا يوجد فى ذاته . ان الانسان هو غايه الخلق واساسه ونحن لا نثبت الا ذاتنا .

ط ــ دلالة الخلق فى اليهودية : عقيدة الخلق لها جذورها فى اليهودية ، وهى من عقائدها الاساسية . ولكن اساسها ليس هو الذاتية بقدرما هو الانانية . لقد خلقت الطبيعة من اجل المصلحة ، واصبحت الطبيعة خاضعة للارادة من اجل المنفعة . لم يصل الوثنيون الى تصور الخالق بالرغم من دهشتهم امام جمال العالم . ظهرت الطبيعة لديهم غاية فى ذاتها ، ولم تنفصل فكرة الله عن فكرة الطبيعة فى وعيهم بالعالم . فالحدس النظرى فى اصله حدس جمالى ، والجمال هنا هو الفلسفة الاولى . وكما يقول انكساجوراس :لقد ولد الانسان كى يتأمل العالم ، والموقف النظرى هو التجانس مع العالم والتآلف معه . ولكن لما كانت الذاتية تحتوى على خيال حسى فقد تم تصور الطبيعة خادمة للمصالح الانانية .والتعبير النظرى عن هذه الرؤية الانانية العملية القائلة بان الطبيعة فى ذاتها ولذاتها ليست الا عدما ، فالطبيعة او العالم مصنوع : نتاج للارادة.

المنفعة هى الاساس الاقصى فى اليهودية .ان الايمان بالعناية والايمان بالمعجزة يقومان ايضا على المصلحة الشخصية ، فلا توجد معجزة مضادة لمن يؤمن بها . اصبحت الطبيعة موضوعا للحكم الحر وللفعل الانانى الذى يصدق عليها : تحول الماء الى جامد ، والتراب الى قمل ، والعصا الى ثعبان ، والنهر الى دم، والحجر الى ماء والشمس تقف او تسير الى الخلف ، كل ذلك يحدث لمصلحة اسرائيل بامر « ياهوه » الذى لا يهتم الا باسرائيل،انانية مشخصة لشعب اسرائيل ، مستبعدة كل الشعوب الاخرى ، مع التعصب المطلق لاله اسرائيل . وبينما كان اليونان يدركون الطبيعة بحسهم النظرى ، ويسمعون انغاما سماوية فى حركة الكواكب لم يتعامل الاسرائيليون مع الطبيعة الا بحسهم المعوى اى ببطونهم ، ولم يدركوا الله الا بمتعتهم باكل المن . وبينما كان اليونانى يدرس الانسانيات، والفنون الحرة وعلى راسها الفلسفة،كان الاسرائيلى يعكف على دراسة الطعام لاهوتيا : بين المسائين يجوز اكل اللحم . وفى الصباح تشبع بالخبز وتعلم اننى الرب الهك ! ويدعو يعقوب انه اذا ما حرسه الله وهو فى الطريق ، واذا ما اعطاه خبزا ليأكل ولباسا ليلبس ، واذا ما اوصله سالما لابيه اذن يكون الله ربه . الطعام اهم عمل دينى فى اليهودية . وبالطعام يحتفل الاسرائيلى بفعل

الخلق . رأى الاسرائيليون الله ، وبعد ذلك اكلوا وشربوا ! وهم على هذا الحال حتى الان ، يعطيهم الله المنفعة ، ويتمثلون الانانية في ثوبها الديني . الله هو الانانية التي لا تسمح بغناء عبادها . الانانية في جوهرها توحيد ، الواحد ، الانا ، الانسان حول الانسان ، لا ينشأ الفن الا في كنف تعدد الآلهة لان تعدد الآلهة ضد الانانية . الطبيعة عند العبرانيين نتيجة لكلمة تسلطية ، لامر مطلق ، ولقرار سحري . كل ذلك ضد العقل ، وهدم له وضياع للنظر . اما قدم العالم عند الفلاسفة الوثنيين فيعني ان الطبيعة لها مدلول نظري ، لانهم يتأملون الطبيعة ولا ينتفعون منها كما يفعل المسيحيون المعاصرون الذين يأخذون الطبيعة موضوعا لابحاثهم . ان عبادة الطبيعة هي صورة لتأمل الطبيعة وكلاهما لا ينفصلان ، فدراسة الطبيعة عبادة الطبيعة . الوثنية بداية البداية الطبيعية ، وبالتالي فالخلق من عدم ليس موضوعا للفلسفة لانه يقضي على التأمل من اساسه ، بالاضافة الى انها نظرية غير متسقة مع نفسها من الناحية النظرية ، وتؤكد المنفعة والانانية ولا تحتوي الا على امر . ليست موضوعا للتأمل بل موضوع للمنفعة واللذة . هي فارغة بالنسبة للفلسفة التأملية . وخطؤها في انها ترى الله هو الاول . والانسان هو الثاني فتقلب الوضع الطبيعي للاشياء في حين ان الانسان هو الاول ، وماهية الانسان التي تتموضع اي الله هو الثاني .

يخلق الانسان الله على صورته ومثاله بغير ارادته ، وعلى غير وعي منه ، ثم يخلق الله الانسان على صورته ومثاله بارادته وبوعي منه . قوانين الطبيعة هي قوانين الله لمصلحة بني اسرائيل ، والارض تدور حول التوراة عند **فيلون . لقد اعطى** الله لموسى قدرة على الطبيعة من اجل الخلاص العام لبني اسرائيل . هو اله الغضب والانتقام المدمر ، الله هو الاسرائيلي بقوة الطبيعة في قوة الله اي بقوة الله اي بقوة انبياء ووعيه تبدأه . الله هو الذات ، انا اسرائيل : الله خلاصنا ، الله قواتنا ، الله يطيع البطل يشوع لان الله يحارب مع اسرائيل ، فالله اله محارب . اما الله العام ، اله يونس فلم يكن يعبر عن دين اسرائيل .

ى ـ القادر قدرة مطلقة في العاطفة او سر الصلاة : ان وعي اسرائيل هو نموذج الوعي الديني باستثناء المصلحة الوطنية . ويكفي اسقاط حدودها حتى ترى الدين المسيحي اليهودية الارضية والمسيحية هي اليهودية الروحية . **المسيحية هي اليهودية بعد تطهيرها من الانانية الوطنية ، وهي في نفس الوقت دين جديد لان كل تطهير يعبر عن رؤية جديدة .** في اليهودية الاسرائيلي هو الواسطة بين الانسان والله ، ولم يكن « ياهوه » الا شعور الاسرائيلي بذاته بعد ان تموضع في موجود مطلق وفي وعي وطني وفي قانون شامل وفي مركز سياسي . بعد اسقاط الحدود الوطنية يصبح الانسان ، من حيث هو انسان ، هو الواسطة بين الانسان والله . وكما يموضع الاسرائيلي ذاته يموضع المسيحي ذاته في الانسان الذاتي المتحرر ، وكما يموضع الاسرائيلي احتياجاته كذلك يفعل المسيحي . **فهناك معجزات في المسيحية مشابهة للمعجزات في اليهودية ، ليس الهدف منها مصلحة الامة بل خير الانسان المؤمن المسيحي فحسب ، وليس الانسان العام الحقيقي . لقد ادخلت المسيحية الروحانية في الانانية اليهودية برفعها الى الذاتية حتى ولو تحولت الذاتية الى انانية مسيحية اخرى . حولت المسيحية الخير الارضي الى هناء سماوي .** لقد تركز اله الشعب السياسي في اليهودية في التوراة وهو المطلق الالهي ، ولكن في المسيحية تحول القانون الى الحب ، الحب الذي

يقتضى التضحية بكل شيء من اجل الحبيب . الله هو الحب الذى يشبع رغبات الانسان ، هو يقين القلب وتأكيد الذات . ولا توجد حدود فى الحب ، بل هو مطلق لانهائى . العاطفة اذن هى اله الانسان ، والله هو تمنى القلب ، والصلاة هى التى تسمع العاطفة التى تدرك ذاته ، هى صدى آلامنا الداخلية ، يتخارج الالم فيها كما هو الحال مع قيثارة الفنان فيخبو الالم ويتحول الى لحن ، ويصبح الالم ماهية شاملة . ولما كانت الطبيعة لا تستمع الى آلام الانسان فانها تتحول الى الطبيعة اللامرئية ، الى الطبيعة الباطنية يشكو اليها الانسان آلامه ، فيتخفف منها بهذا العزاء القلبى ، بهذا التعبير عن الالم وهذا هو سر الله . الله دمعة حب تذرف سرا على الشقاء الانسانى . الله تنهد دفين فى قرار النفس وهنا تبرز دلالة الصلاة ، صلاة الحب والالم ، وهى ليست اقل من دلالة التجسد ، ففى الصلاة يحادث الانسان الله ويسميه انت . فالله هو الاخر المغاير ، الانا الاخر . يعترف الانسان له كما يعترف امام ماهيته الخاصة ويعبر امامة عن افكاره الخاصة التى يخجل من التعبير عنها امام الناس . الصلاة هى التماثل بين الذاتى والموضوعى . الصلاة هى صلة القلب الانسانى مع ذاته ، وفيها ينسى الانسان ان هناك حدودا لرغباته ، ويعيش فى سعادة بنسيانه لهذه الحدود . الصلاة هى قسمة الانسان لذاته الى قسمين ، انقلاب الانسان على ذاته ، وعلى قلبه والكلمة اللاتينية Oratio تعنى ما بين القلب بحمله . فى **الصلاة يعبد الانسان قلبه الخاص .**

ك — سر الايمان ، سر المعجزة : الايمان هو اليقين بالواقع ، اى بالشرعية وبالحقيقة غير المشروطة للذات فى مقابل حدودها ، اى قوانين الطبيعة والعقل . موضوع الايمان هو **المعجزة** ، والايمان هو الايمان بالمعجزة ، وما هو موضوعى معجزة هو ذاتى ايمان . المعجزة هى الواجهة الخارجية للايمان ، والايمان هو الروح الباطنى للمعجزة ، الايمان معجزة الروح ، **معجزة العاطفة** التى تتموضع فى أن لا شيء يستحيل على الايمان ، **والمعجزة** هى التى تثبت استحالة هذه الاستحالة . لا يوجد شك فى الايمان ، ولذلك يتحول الذاتى من خلاله الى موضوعى ، والنسبى الى مطلق . ليس الايمان الا الايمان بالوهية الانسان ، والشجاعة على كشف ذلك . الايمان هو يقين الانسان بذاته ، يقين الانسان الذى لا شك فيه بان وجوده الذاتى النسبى هو وجوده الموضوعى المطلق . لا توجد حدود للايمان ، فالايمان هو الذاتية المتحررة من حدودها . ولكن بقدر ما يرتفع الايمان يسقط العالم ، الايمان اذن سقوط فعلى للعالم . **ليست المعجزة الا رغبة خارقة للعادة قد تحققت ، هى نشاط نمائى من اجل عظمة الله . ان فعل المعجزة ليس فعل فكر لانها نفى للفكر ، وليس فعلا حسيا طالما ان المسيحية الحقيقية موجودة وخالية من النفاق والزيف والمساومة .** الايمان بالمعجزات فى نهاية الامر ايمان ميت ، والمسيحية دين حى — لانه ايمان بالتاريخ والاشخاص والواقع ، وهو التاريخ الميت ، يكون ذلك خطوة لعدم الايمان . لا يكفى اذن تفسير المعجزة بالعاطفة والخيال دون الكشف عن اساسها فى الايمان ، فالايمان لا يكون ايمانا الا بالمعجزات .

ل — سر البعث والولادة الخارقة للطبيعة : لقد تحولت المعجزات الى عقائد ولم تصبح فقط مجرد حوادث فعلية . فمثلا نجد سر البعث فى الرغبة فى عدم الموت ، وهى غريزة حب البقاء . هذه الرغبة الذاتية تتحول الى رغبة موضوعية ، الرغبة فى الامل . ولكن العقل غير قادر على تحقيق هذه الرغبة ، فكل البراهين على الخلود غير كافية ، والعقل غير قادر على معرفتها او البرهنة عليها .

العقل لا يعرف الا البراهين المجردة العامة ، ولايمكنه اعطاء يقين خاص شخصى . وبعث المسيح هو يقين الانسان بخلوده بعد الموت ، الخلودالشخصى . واصبح انكار البعث جريمة فى المسيحية، فمن ينكر البعث ينكر بعث المسيح،ومن ينكر بعث المسيح ينكر المسيح ، ومن ينكر المسيح ينكر الله، وبالتالى يتحول الدين المسيحى الروحى الى دين بلا روح . بل ان الوثنيين استطاعوا الوصول الى خلود الروح او النفس ولكن على نحومجرد لا يكفى المسيحيين .

ويضم التاريخ المقدس ايضا الولادة المعجزة، فكلما كان الانسان غريبا على الطبيعة كانت رؤيته ايضا كذلك . الانسان الذاتى يعارض قوانين الطبيعة ، ويجعل نفسه مقياسا لكل شيء ولما يجب ان يكون . فالام العذراء ووليدها بين ذراعيها صورة تعجبه ، والعذرية تصوره الخلقى الاسمى . ولما كانت العذرية والامومة متناقضتين فقد اصبحت الولادة المعجزة فى قلب المسيحى مأساة ومضمونا للايمان . يحول المسيحى والفيلسوف الولادة والموت الى موضوعين صوريين . اما الانسان الحرف فيعترف بهما كصورة طبيعية فى حدود الطبيعة وطبقا لقانون الطبيعة . في مقابل الخطيئة تمثل الطهارة في الولادة الخارقة للطبيعة، فالمسيح خال من الخطيئة . وبينما يعظم الكاثوليك هذه العقيدة ويعتبرونها اساسا للحياة وللاخلاق يقلل البروتستانت من اهميتها ويقيمون الاخلاق على العقل او القلب . ومن ثم فرفض العقيدة فيما بعد ، كما هو واضح من الخطاب الموجه الى القديس برنارد الذى يرفضها ، ليس فقط رأيا لمدرسة بل هو اساس للاخلاق .

م ـ سر المسيح المسيحى او الله الشخصى : ان العقائد الاساسية فى المسيحية هى رغبات للقلب يتم تحقيقها ، فجوهر المسيحية هو جوهر العاطفة، والسلب يتفق مع العاطفة اكثر من العمل ، وان يتم الانقاذ بواسطة اخر وليس بواسطة الذات ،وان يتوقف الخلاص على الاخر وليس على الذات، وان يحب بدل ان يصارع ، وان يكون محبوبا من الله اكثر من كونه محبوبا من نفسه. فالعاطفة هى الانا كمفعول به . لقد وصل فشته الى نفس النتيجة ولكن « أنا » فشته ليس بها عاطفة لان المفعول به مشابه للفاعل . لانه لا يمكن تعريفه . العاطفة تقلب الفاعل الى مفعول ، والموجب الى سالب . لذلك تكون السعادة فى الحلم ، والحلم على الضد من الشعور اليقظ . عند الحالم يكون الفاعل سالبا والسالب فاعلا . الحلم هو مفتاح اسرار الدين . والقانون الاسمى للعاطفة هو الوحدة المباشرة بين الارادة والفعل ، بين الرغبة والواقع . والمخلص وحده هو الذى يحقق هذا القانون . **لقد تحدث الفلاسفة جميعا عن التوسط كعامل مهدىء للشعور المتوتر** . فاللوجوس عند **فيلون** معلق فى الهواء بين السماء والارض ، مرة كموجود فكرى ، ومرة كموجود واقعى ، وظل فيلون متأرجحا بين الفلسفة والدين . ولكن فى المسيحية تجسد هذا اللوجوس ، وبالتالى تحول الدين نحو الموضوع ، الله مخبأ ولكن المسيح كشف عنه ، وفى المسيح العاطفة على يقين من ذاتها . وتنفرد المسيحية بذلك لان التجسد لم يكن له اية دلالة خاصة عند الشرقيين وبخاصة الهنود . المسيحية وحدها هى التى جعلت انسانية الله شخصيته ، فالله موجود شخصى ، موجود انسانى . ولما كانت الشخصية ليس لها معنى الا فى شخص واقعى فالله انسان ، الرغبة ضرورة العاطفة ، والعاطفة تريد الها شخصيا ، وهذه الرغبة لا تكون حقيقة الا اذا كانت رغبة

شخص . وآلام المسيح هي اليقين الاسمى ، اللذة الذاتية القصوى ، العزاء الاقصى للعاطفة لانه في دم المسيح تنطفىء الرغبة في الاله الشخصى .

ن ـ التمييز بين المسيحية والوثنية : المسيح هو الذاتية القادرة ، القلب الذى تم خلاصه من قوانين الطبيعة ، العاطفة التى تستبعد العالم كى لاتستبقى الا ذاتها ، تحقيق كل رغبات القلب ، الصعود السماوى للخيال ، عيد بعث القلب . المسيح اذن هو الذى يميز بين المسيحية والوثنية . في المسيحية لايركز الانسان الا على نفسه، وبالتالي يشعر انه موجود لا حدود له . الـذات ضد الموضوع ، في حين ان القدماء قد جعلوا الموضوع ضد الذات . المسيحيون احرار امام الطبيعة ولكن حريتهم ليست حرية العقل بل حرية العاطفة والخيال ، حرية المعجزة . المسيحية تحتقر العالم ولا تعتبر الا الفرد في حين تضع الوثنية الانسان مع الطبيعة . وتعتبر الانسان الفرد في علاقته مع الجماعة . الله هو تصور الجنس (المنطقى)واعتباره شخصا في المسيحية ، وهو الشامل في الوثنية . يجعل المسيحيون العقل فرديا خالصا ويجعله الوثنيون شاملا . لم تـدرك المسيحية الاجناس والانواع ، ويبدو ذلك في فكرة الخطيئة في كل انسان . لقد جعلت المسيحية الانسان اله الانسان .

س ـ المعنى المسيحى للرهبنة الارادية ولحياة الرهبنة : مع اختفاء تكرة الجنس او النوع من المسيحية فانها لا تحتوى في داخلها على مقومات الحضارة ما دام الله هو الفرد ، هو الانسان ، والله لكل انسان على انفراد . الله هو الذاتية المطلقة ، الذاتية فوق العالم ، منفصلة عنه ، متحررة من المادة التى تجردت من حياة الاجناس وبالتالي من التميز بالاجناس والانواع . غاية المسيحى الاساسية هى التطهرة الاساسية ، هى القطيعة مع العالم والمادة وحياة النوع . وتتحقق هذه الغاية على نحو حسى في حياة الرهبنة . وانه لخداع نفسى ان يرغب الانسان في ان يحيا حياة الرهبنة . ولم تصدر الرهبنة من الشرق وحدة لانها تنشأ من الروح ومن طبيعة الغرب بوجه عام . تنبع الرهبنة من الاعتقاد المسيحى الضرورى بالسماء الذى تعده المسيحية للانسانية . **فحيث تكون حياة السماء حقيقة تكون حياة الارض كذبا . وحيث يكون الخيال وجودا يصبح الواقع عدما . تفقد هذه الدنيا قيمتها من اجل السماء، والايمان بقيمة السماء هو اعدام لقيمة الارض .** لقد فهم القديس انطونيوس وحده عبارة المسيح : « اذا اردت ان تكون كاملا ، اذهب وبع كل ما تملك واعطه للفقراء فسيكون لديك كنز في السماء ثم تعال واتبعنى » وهذه حرية وهم وخداع . يقدس المسيحيون مبدأ العذرية والحمل العذرى كمبدا للخلاص ، كمبدأ للعالم الجديد : العالم المسيحى فاذا قيل : الحياة ازدواج، وقد امر بالتكاثر، وبان ماربطه الله في السماء لا يمكن حله في الارض ، وبالتواصى بالتزاوج في العهد القديم قيل : الله ذاتى شخصى والحب كذلك . وهو حب غيور يرفض المشاركة مع آخر . حب الله حب حقيقى وحرفى وشخصى ووحيد . اما حب المراة فزنا الروح . ان من يهتم بامراة لا يهتم الا بامرها ، ومن ليس له امراة يهتم بالله كما يقول بولس . يفكر المتزوج في ادخال السرور على زوجته اما العازب فانه يفكر في ادخال السرور على الله . فكمال المسيحى ليس في حاجة الى حضارة فانه ليس في حاجة الى حب . الحب الجنسى حب خادع . حب دنيوى يطرد من السماء ، ومن يطرد من السماء يطرد ماهيته الحقيقية . في السماء افراد بلا جنس افراد خلص ، ذاتية مطلقة ، والحياة الحقة هى الحياة السماوية .

ع ـ السماء المسيحي او الخلود الشخصي : ان حياة العزوبية ، وحياة الزهد بوجه عام هي الطريق المباشر الى حياة الخلود السماوي ، فالسماء هي الحياة الذاتية على الاطلاق والخارقة للعادة مع التحرر من الجنس والنوع . التمييز بين الجنسين خداع لان الفرد موجود لا جنسي . الخلود هو الايمان بالشخصية بلا حدود . الله هو السماء الروحي ، والسماء هو الله الحي . الله هو الماهية السماوية الخالصة الحرة ، هو تصور الماهية للحياة السماوية ، هي الحياة المطلقة التي يتم التفكير فيها كسماء ، فلا يوجد فرق بين الله والسماء . الله هو وجودي الدفين اليقيني ، ذاتية الذوات ، شخصية الشخصيات ، ان اقيم مستقبلي على حاضري ، وان احول الفعل الى مفعول . الله هو الوجود الذي يقابل عواطفي ورغباتي . الله هو القوة التي بها يحقق الانسان سعادته الابدية ، وعقيدة الخلود هي آخر عقيدة في الدين . لو لم اكن خالدا لما كان الله هو الله ، ولما كان هناك خلود ، وما كان هناك الله . **الخلود اذن حقيقية تحليلية تتضمن حقائق اولية اخرى . لو آمنت بالله لامتلكت الخلود ايضا .** ويتطلب الاعتقاد بالسماء المدح والذم ، الثواب والعقاب لانه ذو طبيعة نقدية . الجنة للمسيحيين دون المسلمين ، وللمؤمنين دون الكفار وللاخيار دون الاشرار . ليست الحياة الاخرى الا حياة الانسجام مع العاطفة ، حياة يمحى فيها الشقاق ، يعيش فيها الانسان في تآلف ووئام مع نفسه . لقد كان الايمان بالعالم الاخر عند الشعوب البدائية ايمانا مباشرا بالدنيا دون تجريد وعمومية ، دون قطع معها . لا فرق اذن بين معتقد المسيحيين ومعتقد البدائيين الا في ان الاولين ذوو حضارة ، والاخرين بلا حضارة ، اى في درجة التجريد والعمومية . وكما ان الله ليس الا ماهية الانسان بعد ان يتم تطهيره من تحديدات الانسان الفردي ، سواء من الفكر او من العاطفة كذلك ، فالاخرة ليست الا الدنيا بعد تحريرها وتخليصها من حدودها . فاذا ما انفصل الانسان عن ماهيته فانه سرعان ما يعود اليها . الاعتقاد بحرية الذاتية بالخصوص من حدود وعائق الطبيعة ، وهو في الحقيقة ايمان الانسان بذاته ، الايمان بالله هو ايمان الانسان بماهيته الحقيقية بعد ان تقذفها خارج العالم وتجعلها خارقة للطبيعة وفوق طاقة الانسان . الانسان هو بداية الدين ، والانسان هو النقطة المتوسطة فيه ، والانسان هو غاية الدين ونهايته .

وهكذا ينتهي فيورباخ من هذا الوصف للوضع الصحيح للدين على انه انثروبولوجيا ، اى وضع الانسان قبل ان يصفه وهو مغترب زائف في ثيولوجيا الدين .

• • •

ثالثا : الجوهر الزائف اى ثيولوجيا الدين :

يبين فيورباخ في القسم الثاني تناقضات اللاهوت ، اى الثيولوجيا ، موضحا ان الثيولوجيا هي تزييف للانثروبولوجيا ، وان ثيولوجيا الدين هي اغتراب لانثروبولوجيا الدين . ويكشف عن جوهر الدين ، ويبين التناقضات اللاهوتية في اثبات وجود الله وفي وصف ماهيته وفي التصورات الفلسفية لله ، وفي التثليث وفي الوحي وفي الطقوس وفي الايمان والحب وفي الانسان بوجه عام . ويكشف عن هذه التناقضات لا على نحو جدلي ، كما هو الحال عند هيجل ، بل

يكشف عنها فى الزمان وفي حياة الانسان وفى شعور الانسان. ويحل هذه التناقضات بارجاعها الى مصادرها الاولية فى انثروبولوجيا الدين اى بالقضاء على الزيف والعود الى الصحيح .

ا ــ وجهة النظر الجوهرية للدين : ان وجهة النظر الجوهرية للدين عملية ، اى ذاتية ، فغاية الدين هى الخير والخلاص وسعادة الانسان وعلاقة الانسان بالله ليست الا علاقة الانسان بخلاصه ، والله ليس الا تحقيق الخلاص او القوة المتناهية لتحقيق الخلاص وسعادة الانسان . لذلك كانت المسيحية عقيدة في الخلاص اكثر منها عقيدة فى الله . ولا يتاتى الخلاص بالحصول على نعيم أرضى ، بل ان الالام والبؤس والشقاء والامراض تعتبر امتحانا من الله ووسيلة للتقرب اليه ، فالمؤمن مصاب . وبصرف النظر عما فى ذلك من ماسوشية ، اللذة في عذاب النفس ، فان ذاتية الالم تحيل الى موضوعية التاليه كتعويض وسند وحماية . فى الالم يحتاج الانسان الى الله ، ويشعر بالله ، كانه حاجة ، ويدعوه ساعة الضر فاذا كشف الله عنه الضر كانه لم يدعه . فينبسط الانسان فى السرور والفرح وينقبض في الالم والشقاء ، فى الالم ينفى الانسان حقيقة العالم ، وكان ما يثير الفنان وخياله يضيع فيغوص في نفسه ويلجأ الى العواطف ، ويكون مثاليا فى العالم ، طبيعيا فى نفسه ، مهتما بخلاصه ويضع الدين ضمن معتقداته اللعنة والبركة ، الادانة والبراءة ، العقاب والثواب فالسعادة للمؤمن والشقاء لمن لا يؤمن . ولا يلجأ الدين في ذلك الى العقل بل الى العاطفة ، عواطف الخوف والرجاء ، ولا يعرض المسائل نظريا بل يوجهها عمليا ، فالدين سلوك عاطفى . ثم يشخص الدين خارج الانسان وخارج الطبيعة حاجاته واوهامه فى صورة وجود شخص خاص هو الله . ثم يعزو اليه الانسان كل خير ، كما يعزو الى الشيطان كل شر . الشيطان هو الشر اللا ارادى الذى لا يمكن تفسيره ، والله هو الخير اللا ارادى الذى لا يمكن ايضا تفسيره . فالله والشيطان قرينان ، الله موجب والشيطان سالب ، ثم يأتى الفضل الالهى للوقوف امام قوى الشيطان وقهرها . الفضل نفى للعلل الثانية ، وهى العلل المؤثرة ، فى حين ان العالم مستقل ويخضع لقوانين الطبيعة ، وبالتالى تكون كل الكونيات الدينية تحصيل حاصل وخداع. ولم يزد الخلق شيئا الا اضافة تصور آلى للكونيات القديمة . لقد وجدت المعجزات في الماضي ولكنها لا توجد فى الحاضر او فى المستقبل ، فالله تصور يكمل النقص النظرى ويفسر ما لا يمكن تفسيره .

ب ــ التناقض في وجود الله ، الدين هو علاقة الانسان بماهيته الخاصة ، ولكنها ماهية منفصلة عنه ، خارجة منه ، غريبة عليه بل ومعارضة له . وهنا يكون الموقف الزائف المعارض للعقل والاخلاق وللطبيعة ، وهنا ينشأ الخيال الدينى ليصور الموقف الزائف ، وليحدث كل المآسى الدينية فى التاريخ . ان حضور الماهية الانسانية المنفصلة عنه رؤية ارادية صبيانية ساذجة تميز بين الانسان والله ثم توحد بينهما . وبمجرد نشأة الفكر وعمل الذهن واستيقاظ الشعور المزيف ينشأ اللاهوت ، وتتحول الرؤية اللا ارادية الى رؤية قصدية واعية من اجل تفريغ هذه الوحدة والتمايز خارج الشعور بعدبدايتها فيه . كلما كان الدين فى بدايته لا يكون هناك فرق بين الانسان والله . فكان العبرانى القديم يفصل بين الله والانسان في الوجود ولكنه

فى الصفات يعطى الله كل صفات الانسان ، وقدتم التغلب على ذلك فى اليهودية المتأخرة بالرمز . وقد حدث نفس الامر في المسيحية ، فلم تظهرالوهية المسيح الا متأخرا خاصة عند بولس والكنيسة البدائية . كانت أول محاولة للفصل بين الله والانسان واعتبار الله خارج الانسان فى وجود الله ومحاولة البرهنة عليه بالبراهين العقلية . ولكن هذه البراهين تناقض جوهر الدين ، فالله هو مالا يتصور الانسان أعظم منه ،كما هو الحال فى الدليل الانطولوجي اى ما يعبر عن الانسان .

جـ ـ التناقض في النظرة التأملية لله :وهى نظرية المثالية الالمانية سواء فى صورتها الصوفية عند جاكوب بوهيمه او فى صورتهاالفلسفية الميتافيزيقية عند سبينوزا وكانط وهيجل وشلنج . وهى النظرية التى تجعل اللهتصورا عقليا ، وانه لا يوجد الا من خلال الادراك الانسانى، كما أن الانسان يوجد من خلال الادراك الالهى . ولكن الدين يجعل من الشخصية الالهية الوسيلة التى يقلب الانسانبها تحديداته وتمثلاتهلماهيته الخاصة الى تحديدات وتمثلات لموجود آخر خارجه ، فالشخصية الالهية ليست الااخراج الشخصية الانسانية وموضعتها . لقد حول هيجل الشعور الذى لدى الانسان عن اللهالى شعور الله بذاته . فأصبح الله موضوع ذهنتا وتصوراتنا ، واصبح هذا الموضوع الفكرىهو الموضوع الفكرى لله . يذهب التأمل اذن أبعد مما يذهب الدين ، لان الله كموجود فكرىليس هو الله ، كموضوع خارجى ، الله موجود داخلى روحى فكرى شعورى ، فعل داخليمحض . هذه الموضوعية التأملية تعنى شيئين : الاول ان الله موضوع لفكرنا والثانى ان اللهموضوع لفكر نفسه . أصبح الله في الفلسفة التأملية شعورا ذاتيا خالصا ، يفكر فى ذاته .لقد بدأ جاكوب بوهيمه بالكشف عن عواطف الانسان ثم اخرجها وشخصها فأصبحت الها .

د ـ التناقض فى التثليث : لا يوضع الدينالمسيحى او اللاهوت المسيحى ماهية الانسان او الله فقط باعتباره موجودا شخصيا ، بل يعطىايضا تحديدات أساسية لهذه الماهية فىاشخاص . فالتثليث ليس الا مجموع الفروق الجوهريةالاساسية التى يراها الانسان فى ماهيته ، وهى تماثل نفس التحديدات فى الشخصية الالهية .فتغترب الشخصية الانسانية عن ذاتها بادخالها هذه التحديدات في الشخصية الالهية . التثليثتناقض من حيث انه يضع التعدد فى تصور الاله الواحد ، فيضع الخيال فى العقل ويدمجالاسطورة في الواقع . يفترض العقل وحدة الاشخاص ولكن الخيال يضع التثليث . وفى حكمالعقل ، هذه التميزات من صنع الخيال ، أى مجرد وهم فى حين أنها في نظر الخيال وجود .يقتضي التثليث ان يفكر الانسان عكس ما يتخيل وان يتخيل عكس ما يفكر ، يقتضي التفكير فىاشباح وكأنها موجودات حقيقية ،فالعقل يستبعد التعدد من الالوهية .

هـ ـ التناقض في الطقوس : وكما يتضمنالجوهر الموضوعى للمسيحيةتناقضات واضحة، كذلك يتضمن الجوهر الذاتى تناقضات أوضح .وتناقضات الجوهر ، الذاتى للمسيحية هى الايمان والحب اللذان يتخارجان فى الشعائروطقوس العماد والمشاركة . فطقس الايمان هو العماد ، وطقس الحب هو المشاركة . الايمانوالحب هما عنصرا المسيحية الذاتيان . الايمان

هو الامل بالنسبة للمستقبل ، ولكنه يتشخص ويتحول الى وجود خاص ، كما تحولت من قبل ماهية الانسان وتشخصت فى الله . يتحول الماء من ماء طبيعى الى ماء فوق طبيعى Surnatural وكما يوقعنا الدين المسيحى في اغتراب عن ماهيتنا الخاصة ، وكما نغترب عن ذواتنا يغترب الماء عن ذاته ويتم ذلك ايضا بفعل الخيال . وكما يغترب الخمر فيصبح دما ، ويغترب الخبز فيصبح جسدا يتم ذلك بفعل المعجزة . لا يمكن فهم العماد بدون المعجزة ، كما لا يمكن ان يحصل الايمان بدون المعجزة ، اذ لا يعتمد على الذات ولا على النشاط المستقل او على حرية الحكم والاعتقاد . واذا كان العماد للاطفال فالمشاركة للكبار ، غرضها المشاركة فى جسد المسيح ، الجسد الحقيقى . فالمسيحى قبل الافطار فى الصباح وهو صائم ، يتمثل جسد المسيح بالتناول ، بالفعل وليس بالروح وحده . والحقيقة ان ذلك لا يتم الا في الخيال مثل تحويل الخمر الى دم والخبز الى جسد . الايمان قوة الخيال التى تحول الواقع الى لا واقع ، واللا واقع الى واقع ، وهو ما يعارض شهادة الحس وبرهان العقل . ينكر الايمان ما يثبته العقل ، ويثبت ما ينكره العقل . لقد استطاعت البروتستانتية ان تقيم مشاركة افضل تتم بالكلام وباللغة ، وليس بالخمر والخبز ، ومع ذلك فالنتيجة واحدة : الخرافة واللا اخلاقية .

و ــ **التناقض فى الايمان والحب** : بعد ان تكشف الطقوس عن التناقض بين المثالية والمادية ، بين الذاتية والموضوعية ، وهما يكونان ماهية الدين المسيحى ، فان الطقوس ليست شيئا بدون الايمان والحب . فالتناقض في الطقوس يؤدي بنا الى التناقض فى الايمان والحب . ماهية المسيحية هى التوحيد ولكن الظاهر هو التفريق ، فالله ماهية الانسان المتوحدة مع وجوده ، ولكنه يعرف في المسيحية باعتباره آخرا منفصلا . والحب يكشف عن ماهية الدين المسيحى المتحدة بمضمونه ، والايمان يكشف عن وضعه وصورته . الايمان فى المسيحية يحدد الانسان ويقيده ، ينزع منه حريته وقدرته على تقدير الآخر المنفصل عنه ، والحب الضد من ذلك . الايمان المسيحى مغلق على نفسه ، واللاهوتى سجين مذهبه . ويصوغ الايمان موضوعه على اساس من المصلحة والانانية ، بدعوى البحث عن السعادة في موجود شخص خاص . المؤمنون فى المسيحية ارستقراطيون وغير المؤمنين من العامة ، والله هو تشخيص المؤمنين على حساب غير المؤمنين . الايمان غرور ، بل واعتى من الغرور الطبيعى لانه يعتمد على وجود اسمى : المخلص والمنقذ ، والكريم وصاحب الايدى والنعمة . تواضع المؤمن اذن غرور مقلوب ، تواضع ظاهرى . الايمان محدود ، ومن خلال هذا التحديد يكون الله غير المحدود . الايمان امر ضرورى ومن لم فهو عقيدة . الايمان انانى لا يبحث الا عن خلاص المؤمن ولو غرق الآخرون ! الايمان كراهية ، من ليس مع المسيح يكون ضده . وبذلك يكون الايمان في المسيحية تعصبا لا يعرف التسامح ، ومرتبطا بالوهم والجنون والطائفية . الايمان نقيض الحب ، والحب صنو العقل . الحب مباشر بلا واسطة مثل العقل ، فى حين ان الايمان في المسيحية في حاجة الى توسط . وبذلك فالايمان فى المسيحية اغتراب لا يقضي عليه الا الحب .

• • •

تعليق اخير : بعد هذه التناقضات يجب تجاوز ماهية المسيحية . لقد برهنا على ان مضمون المسيحية وموضوعها انسانى كلية ،**وان سر الثيولوجيا هى الانثروبولوجيا ، وان سر اللوجوس الالهى هو الماهية الانسانية** . ولكن الدين المسيحى ليس على وعى بالطبيعة الانسانية لمضمونها بل انه يعارض كل ما هو انسانى ولا يعترف بمضمونه الانسانى . ان تحويل مجرى التاريخ انما هو في هذا الاعتراف العلنى بأن الوعى الالهى هو الوعى بالجنس (المنطقى) ، وان الانسان يستطيع بل يجب أن ترتفع حدوده وفرديته وشخصيته . ولكن ليس فوق القوانين والتحديات الجوهرية لجنسه . لا يستطيع الانسان ان يوجد او يشعر او يتخيل أو يعتقد او يريد او يحب الا ماهيته الخاصة باعتبارها مطلقة والهية . ويحدد فيورباخ **موقفه من الدين انه ليس سلبيا بل نقديا ، وانه ليس هادما بل بناء. الدين هو الشعور الاول للانسان بذاته لانه شعور الانسان بذاته ، حب الانسان لذاته ، لذلك كانت علاقات الدين هى علاقات الاخلاق ، وكانت علاقات الاخلاق هى علاقات الدين . فلا يوجد دين خارج الاخلاق** . الزواج علاقة مقدسة فى ذاته بطبيعة العلاقة وليس لانه دينى . ويفكر الانسان المتدين فى الله لان الله يفكر فيه ، ويحب الله لان الله يحبه . اننا لا يمكن ان نؤسس الاخلاق على اللاهوت، الا اذا تم تأسيس اللاهوت المسيحى اولا على الاخلاق ، والا استحال الحصول على مقياس للاخلاق واللااخلاق ، وتركنا الامر للعبث والتعسف ، وكان فيورباخ هنا بصدد مشروع كانط للسلام الدائم بتأسيس السياسة على الاخلاق . فهو يرى اننا لسنا فى حاجة الى شريعة الدولة المسيحية بل فى حاجة الى شريعة الدولة العقلية ، العادلة ، الانسانية. فالعدل والخير الحقيقى يحتويان على اساسه فى ذاته . وهو القادر على هدم الزيف والخداع الذى يفسد الانسانية والذى يقتل فى الانسان قواه الحيوية. يجب علينا قلب العلاقات الدينية، وتفسير الوسائل على انها غايات : فالماء ليس هو الماء المقدس فى العماد بل الماء فى الطبيعة . والخبز ليس هو الخبز المقدس بل هو خبز الجوعى . والجسد ليس الجسد المقدس بل جسد الانسان العادى . والدم ليس الدم المقدس بل دم الشهداء والضحايا . ان الطبيعة فى حاجة الى الانسان كما ان الانسان فى حاجة الى الطبيعة ، والطعام والشراب ، هذا هو سر المشاركة .

وهكذا ينتهى فيورباخ من محاولته لاعادة الدين المسيحى الى الموقف الانسانى ، واعادة ملكوت السماوات الى ملكوت الارض ، وهو ماحاوله الاسلام قبل ذلك بثلاثة عشر قرنا ، وكان الفلسفة الغربية كلها منذ الاصلاح الدينى وعصر النهضة وفلسفة التنوير حتى فيورباخ والهيجليين الشبان ما هى الا محاولة للاقتراب من انسانية الاسلام وواقعيته ورفضه للكهنوت والاسرار وتاكيده للعقل والتوحيد . فسهام فيورباخ موجهة الى الدين قبل أن يكتمل وليس بعد اكتماله وتحققه . « اليوم اكملت لكم دينكم ، واتممت عليكم نعمتى ، ورضيت لكم الاسلام دينا » . صدق الله العظيم .

المراجـــع

أ ـ نصوص فيورباخ

L. Feuerbach : Das Wesen des Christentum,

Philipp Reclam Jun. Stuttgart, 1974, The Essence of Christianity, Tran. G. Eliot, Harber & Row, New York, 1957, L'Essence du Christianisme, Trad. I.P. Osier & I.P. Grossein, Maspero, Paris, 1968.

L. Feuerbach : Maui Festes Philosophiques, Textes Choisis (1839-45), Trad. L. Althuser, PUF, Paris 1960.

L. Feuerbach : Fiery Book, Selected Writings of L. Feuerbach, (Arch.) Doubleday.

ب ـ دراسات خاصة عن فيورباخ

H. Arvon : L. Feuerbach ou la Transformation du Sacre, PUF. Paris, 1957

M. Xhanfflaire : Feuerbach et la Theologie ao la Secularisation, Le Gerf, Paris, 1970.

A. Levy : La Philosophie de Feuerbach et son influence sur la Litterature allemande, Paris, 1904

I. Vuillemin : La signification de L'Humanisme athee chez Feuerbach et l'idee de vature, deucalion, T. IV, Neuchatel, Paris, 1952, pp. 17-46

K. Marx & F. Engels : Theses sur Feuerbach, Paris, Ed. Sociales, 1968

K. Marx & F. Engels : L'Ideologie Allemande, Paris, Ed. Sociales, 1968

K. Marx & F. Engels : Sur la Religion, Paris, Ed. Sociales, 1968.

K. Marx & F. Engels : La Saint Faurille, Paris, Ed. Sociales, 1968.

K. Marx : Manuscripts de 1844, Paris Ed. Sociales, 1969.

M. Stirner : L'Unique et sa propriete, Trad. Dr. Reclaire, I.I. Pauvret, Paris, 1960.

B. Bauer & K. Marx : la question jaive, Paris,

جـ ـ دراسات عامة عن فيورباخ

K. Barth : Prostestant Thought, From Rousseau to Ritschl, Simmon & Schuster, New York,1969

G.M. Cottier : l'Atheisme du Ieuae Marx, ses origines Hegeliennes, Paris, 1959.

H. Delubac : La Drame de l'Humanisme a thee. Paris 1944.

G.H. Cox : The Secular City, Secularization & Urbanization in Theological Perspective, New New York, 1962.

د ـ دراسات عامة عن الاغتراب

G. Novack : The Marxist Theory of Alienation, Pathfinder Press, New York, 3rd ed. 1973.
M. 401

حبيب الشاروني

الاغتراب في الذات

لايتضمن لفظ **الاغتراب** من الناحية الاشتقاقية سوى تعريف ميتافيزيقي ولفظي : فأصله اللاتيني Alienatus يعني ذلك الذي لايمتلك ذاته . بيد أن هذا اللفظ قد اتسع استعماله ، لاسيما ابتداء من القرن التاسع عشر ، فامتد الى مجالات متعددة متباينة ، واتخذ من ثمة معانيا تختلف باختلاف المجال . فقد شاع هذا اللفظ في علم النفس وفي علم الاجتماع وفي الاقتصاد وفي السياسة ، ومضى بعض المؤرخين يلتمس له مصادر قديمة تعود به الى الفكر اليوناني القديم وتتجلى فيما عبر عنه عندئذ بحالة الجذب e:stasis حيث يسلم الانسان جسمه للشعائر ومابها من الغاز ، أو فيما عبرت عنه اشعار هوميروس حين وصفت من لا قبيلة له ولا قانون ولا قلب ، كما مضى بعض المؤرخين يردون الاصل التاريخي الى فجر اليهودية متمثلا في ابرام في غربته بغير اسرة او بيت وبغير ارض او وطن وبغير دين قومي وذلك قبل أن يصبح اسمه ابراهيم ويعطى ارض غربته (**راجع سفر التكوين ١٧ : ٤ ـ ٨**) .

★ الدكتور حبيب الشاروني استاذ الفلسفة الحديثة المساعد بجامعة الاسكندرية . له اهتمامات واسعة بديكارت وجان بول سارتر والوجوديين .

وربما امكن ان نجد في كل من هذه الاصول التاريخية وفي مختلف الاستعمالات والمعاني التي جرى بها لفظ الاغتراب حتى العقد السابع من هذا القرن قاسما مشتركا هو فكرة الانفصال ، ويرتبط بالانفصال شعور بعدم الراحة .

وبالرغم من ان هذا الانفصال وما يصاحبه في الاغلب والاعم من شعور بعدم الراحة يتضح بأجلى صوره في الفلسفة الوجودية ، فانا نقتصر في هذا البحث على تناول اغتراب الذات عن نفسها في فلسفة اصبحت تعد الان كلاسيكية وتبدو للوهلة الاولى خالية من اي معنى من معاني الاغتراب : هي فلسفة رينيه ديكارت .

• • •

والاغتراب في فلسفة ديكارت يجيء في عدة مجالات : **الاول هو الكوجيتو** Cogito **الديكارتي** حيث يتضح اغتراب الانا عن ذاته ، وهو ما يمكن ان نطلق عليه الاغتراب الميتافيزيقي . **والثاني هو الاغتراب الانطولوجي** حيث ترد الحياة الانفعالية الى آلية الارواح الحيوانية . **والثالث هو الاغتراب الوجودي** حيث تعيش الذات تجربة الانفصال في نطاق « الانا افكر » الديكارتي .

الاغتراب الاول اغتراب ميتافيزيقي . ونحن نعرف ان الميتافيزيقا في فلسفة ديكارت تنحصر في معرفة الله ومعرفة الذات . كما نعرف ان فلسفة ديكارت تبدأ باليقين الاول المتضمن في الشك ، وهو يقين الكوجيتو لتمضي منه الى اليقين الثاني وهو وجود الله .

فاذا وقفنا عند هذا اليقين الاول وجدنا ان ديكارت يحصل عليه حين يبدل بالبحث في الموضوعات التأمل في الباحث نفسه اي في ذاته . ويقرر ديكارت ان الفيلسوف يعرف ذاته « مفكرا » ، فالكوجيتو ، وهو الدليل الحدسي لاثبات وجود النفس ، يخرج من الشك ويفصل الشك ذاته من حيث ان الشك تفكير : « انا افكر اذن فانا موجود » . تلك في نظر ديكارت حقيقة راسخة ندركها بحدس واحد ، وتمتاز بأني ادرك فيها الوجود والفكر متحدين اتحادا لا ينفصم وهذا الاتحاد يكشف عن معنى الوجود الذي يقرره الكوجيتو ، فهو يعني وجود الانا ولكن من حيث ان الانا مفكر فحسب . صحيح ان التفكير يعني الشك والفهم والتصور والاثبات والنفي ، ويعني كذلك الارادة والتخيل والاحساس (١) . ولكن هذه جميعا افعال للحكم ، ذلك انه ينبغي التمييز بين آلية هذه الافعال (٢) وبين واقعة اننا « ندركها مباشرة بأنفسنا » او « بلمحة من لمحات الذهن » . فهنا فعل تعقل لا يتحدد بموجب موضوع التعقل . ومن ثمة فالتطابق تام داخل الكوجيتو بين وجود الانا وفعل التفكير وليس يعرف الانا سوى انه موجود مفكر .

---

١ ـ ديكارت : مبادىء الفلسفة ـ القسم الاول ـ فقرة ٩ .

٢ ـ لان الاحساس كما يقول ديكارت مستحيل بدون الجسم (التأملات في الفلسفة ـ التأمل الثاني ـ فقرة ٨) .

الى هنا لايغترب الانا عن ذاتـه . فالكوجيتوحين يقف عند هذه الصيغة يشير الى تجربة واحدة ليس فيها اى مجال للتمييز بين فعل الوجود وبين ممارسة التفكير .انه يشير الى حقيقة احدة هي حقيقة ما يكونه الانا وما يبدوعليه . لكن ديكارت لايقف عند هذه الصيغة ـ وهو لايفعل ذلك لان هذه الصيغة وحدها لاتنتهى الىمايريد ان ينتهى اليه من تقرير النفس كجوهر مفكر . لذا فان ديكارت ينتقل ضمنا وصراحةالى صيغة اخرى يتضح فيها على الفور اغتراب الانا عن ذاته . انه ينتقل ضمنا لانه عندما يقول :« انا افكر اذن انا موجود » انما يعنى « انا افكر اذن انا جوهر مفكر » . وبذلك يصبح الوجودالذى يثبته فى قوله « انا موجود » يختلف كل الاختلاف عن الوجود الذى يثبته فى قوله : « انا افكر » . ومعنى هذا هو ان فى ال « انا افكر اذن انا موجود » انتقال ضمنى من انا الى انا اخر ،اىان ديكارت يمضي خلسة الى ذات لم تعد هى ذاتى ـ انه يمضى الى النفس فى الفرض الميتافيزيقى ، وهىليست الاناق تجربته الخاصة من ذاته . ان السمة الرئيسية لهذا الانا فى تجربته الخاصة هى انه مجال للادراك المعلوم بالشعور ، ومن ثمة فان ماهيته هى الظهور . لكن ديكارتبعد ان عثر على هذا الانا الذى يتسم اساسا بتجربته الكشفية عن ذاته قد فارقه على الفورالى حقيقة ميتافيزيقية تقوم خارج مجال الادراك المعلوم بالشعور ـ حقيقة يصح ان نقول انهاتختفى فى عالم اخر مفارق بالنسبة للانا . يقول جان فال مؤيدا الكييه Alquié : « ان الكوجيتويحيل الى شىء آخر خلاف الانا الذى ينصب عليه الشك . انه يحيل الى وجوده الخاص ،لان الفكر ليس سوى المحمول الاساسي للشىء المفكر » . (٣)

وينتقل ديكارت صراحة الى هذه الحقيقةالمفارقة حين يقول : « اناشىء مفكر Res cogitans (٤) . وكلمة « شىء » هنا Res باللاتينية او chose بالفرنسية لاتأتى على سبيل المجاز حتى حين يمضى ديكارت فى الموضع نفسه ليفسرهابقوله : « اى ذهن او روح او فكر او عقل » . ذلك ان هذه ايضا تعنى فى فلسفة ديكارت انالاناجوهر ماهيته التفكير . يقول ديكارت فى المقالعن المنهج : « اننى جوهر كل ما هيته او طبيعتههىان يفكر » (٥) . فتفسير ديكارت للانا بانه جوهر ماهيته التفكير يدل على الفور على ان ديكارتيشعر بالحاجة الى تقرير « شىء » بالمعنى الحقيقى لكلمة شىء كى يستند اليه ويتدعم بهالانا افكرالذى اكتشفهديكارت اولالامر .واحالة الانا الى شىء هو انتقال من « الذات » او من« الوعى » كما يمثلفى الكوجيتو الى جوهرمفارق ليس هو الذات ولا هو الوعى وانما هو وهمميتافيزيقى .

---

٣ ـ Jean Wahl : **L'Expérience Métaphysique** (éd. Flammarion, Paris 1965), p. 59.

٤ ـ ديكارت : التأملات فى الفلسفة الاولى ـ التأملالثانى ـ فقرة ١١ .

٥ ـ ديكارت : المقال فى المنهج ـ القسم الرابع .

هذا الجوهر المفارق يثير **مسالتين : احداهما** الطريق المؤدي اليه ، **والاخرى** الدور الذي يقوم به . بصدد المسالة الاولى يلح ديكارت على ان ادراكنا في الفكر شيئا مفكرا لايعني ادراك شيئين بل ادراك شيء واحد من حيث ان الشعور بالافكار هو شعور بالذات المفكرة . ولكن الحاح الفيلسوف ليس بمبرر فلسفي ولايضفي الشرعية على الطريق الذي يسلكه ديكارت ماشيا من مجال البديهي الى مجال الممكن : فالانا افكر امر بديهي يدرك على نحو مباشر بموجب ما لدى الانا من تجربة من ذاته ، بينما الانا موجود امر ممكن لانه موضوع استنباط في قياس اضماري يفتقد الى الهوية بين موضوع المقدمة الصغرى وموضوع النتيجة . ان الانا في المقدمة الصغرى هو الانا من حيث اني اوجد كجوهر . فليس يقينا ان كل مايفكر او يعرف انه موجود ، يوجد بالضرورة كجوهر مفكر خارج الفكر . ولسنا نعود هنا الى انتقاد جاسندي Gassendi لديكارت رغم ما في هذا الانتقاد من وجاهة ، وانما ما يهمنا هو انتفاء الهوية بين الانا افكر والانا موجود ، لان هذا الانتفاء يعني على الفور اغتراب الانا عن ذاته . واذا جاز لنا ان نقول بان ديكارت لم يشعر بهذا الاغتراب ولم يعبر في اي من كتاباته عما يشير تصريحا او تلميحا الى الشعور بالاغتراب ، او الى مايترتب عليه من الشعور بعدم الراحة ، فانه يجوز لنا ان نتحدث عن هذا الشعور لدى قارىء ديكارت . فقارىء ديكارت يشعر في الحاح ديكارت على بيان طبيعة النفس الانسانية ، لاسيما في التامل الثاني وفي رسالته الى الاب مرسين (وعلى الاخص رسالته في ٢٨ يناير ١٦٤٢) ، بان هناك انتقالا من مجال المحايثة الى مجال المفارقة ، وفي هذا الانتقال يشعر الانا بالاغتراب في عالم مفارق قريب الى حد ما من عالم المثل الافلاطونية . ولذلك قلنا في عنوان هذا البحث « الاغتراب في الذات » ولم نقل « الاغتراب عند ديكارت » . وقد لايرى قارىء ديكارت ان البرهان المنطقي يكافء لرفع الاغتراب الميتافيزيقي . وهنا يثار التساؤل بصدد المسالة الاخرى عن الدور الذي يقوم به الجوهر المفارق . لقد اراد به ديكارت ان يقوم بدور الدعامة التي يستند اليها الانا في وجوده . ولكن ديكارت في واقع الامر قد فصل بذلك بين الدعامة وبين ما يراد له ان يستند اليها ، **لانه قد فصل بين واقعة الوجود الشخصي المعبر عنها بانا افكر** ، **وبين النفس من حيث هي جوهر** ، اي من حيث هي تصور مطلق عن شيء مفكر . ان الجوهر هنا لايستمد رسوخه وصلابته الا مما هو مفروض ان يدعمه ، اي من النفس التي لايمكن ان تكون دون ان تتجلى في فعل التفكير . فالنفس عند ديكارت لابد ان تفكر دائما . فما هي قيمة الدعامة في ذاتها ؟ انها كما يقول ميشيل هنري (٦) « حد مجهول » لايجلب شيئا يضاف الى الذات الحقيقية . لقد ذهب اميل بوترو (٧) الى ان الكوجيتو الديكارتي لايرمي الى ان ينسب للنفس جوهرية مطلقة كتلك التي يعرفها **كنط** ، وذلك على اساس من قول ديكارت : « ربما انني اذا توقفت عن التفكير توقفت ايضا عن الوجود » .

---

٦ ـ Michel Henry : **Philosophie et Phenoménologie du Corps,** (P.U.de France, Paris 1965), p. 62.

٧ ـ Emile Boutroux: La **Philosophie de Kant** (Vrin, Paris 1926) Deuxième Partie, Ch. VI.

فلكي تكون النفس جوهرا يلزم ان تفكر دون انقطاع لكنا نعلم ان الزمن عند ديكارت بموجب طبيعته الخاصة غير متصل . ومن هنا تأتي الضرورة في ميتافيزيقا ديكارت ليس فحسب لنظرية الخلق المتصل ، وانما كذلك وعلى الاخص لجوهرية النفس . فالجوهر وحده هو الذي يجعل استمرار الانا في الديمومة امرا ممكنا ، انه يعين الذات على الوجود ويحافظ على بقائها واستمرارها في قلب الزمن الذي هو دائما بحكم انفصاله على وشك الانهيار . فالنفس الجوهرية هي عند ديكارت الضامن الميتافيزيقي للديمومة الشخصية . وهنا نقع في اغتراب اخر وثيق الصلة باغتراب الانا عن ذاته هو اغتراب الانا عن ماضيه . فالشك في الذاكرة وعدم الاطمئنان الى ماتحويه من تجارب ومعارف هو ، بالاضافة الى كونه من مستلزمات المنهج الديكارتي ، نتيجة حتمية للوجود الانسي الخالص . والتجاء ديكارت الى تقرير جوهرية النفس بغية ان يجعل استمرار الانا في الزمن امرا ممكنا هو وقوع في الاغتراب من اجل رفع الاغتراب عن الماضي . ولكن ما قيمة بقاء الماضي في تصور مطلق عن جوهر مفكر ليس هو الوجود الشخصي ويصح ان نبدل به اى انا اخر لا شخصي كذلك ؟ ان رفع الاغتراب عن الماضي لا يتحقق الا في فلسفة لاترى في الانا جوهرا او ذاتا ثابتة ، وانما وعيا متصلا يجتمع فيه الماضي والحاضر في دفعة واحدة عناصرها متداخلة مختلطة كما هو الشان في فلسفة برجسون .

بيد ان **رفع الاغتراب** من الماضي يفترض ان نحل من قبل اشكال الاغتراب الميتافيزيقي الذي راينا انه النتيجة المترتبة على القول بجوهرية النفس ، واذا كان الكوجيتو الديكارتي ينتهي عند ديكارت الى نفس مغتربة في عالم مفارق ، فانه يمكن ان نذكر هنا أن الانا افكر لاينتهي الى جوهرية النفس في فينومنولوجيا هوسرل ، اذ انه يتجه من حيث هو فعل شعوري وبموجب فكرة القصدية نحو موضوعاته ويتعلق بها . كذلك يمكن ان نذكر مقال وليم جيمس « هل للشعور وجود ؟ » حيث لايعود الشعور عنده جوهرا قائما بنفسه او شيئا روحيا مستقلا عن البدن ومتميزا عن العالم الخارجي ، وانما يصبح وظيفة فحسب هي وظيفة المعرفة التي تقوم بها الافكار .

لكن ديكارت حين تأدى الى القول بجوهرية النفس راى ان هذه النفس يمكن ان توجد وان تمارس التفكير دون ان تكون حاصلة اطلاقا على جسم (٨) . وامكان وجود النفس ــ سواء اكانت جوهرا ام مجرد فعل هو فعل الوعي ــ دون ان تكون هذه النفس متحدة اتحادا جوهريا بالجسم ، انما هو اشكال فلسفي يشوب الفلسفة الديكارتية في اهم مراحلها وهي مرحلة اليقين الاول ، ولايحله ديكارت الا بالوقوع في اغتراب انطولوجي حين ينتهي الى ما يمكن ان نسميه **اليقين الثالث** وهو اليقين المتعلق بقيام اتحاد وثيق بين النفس والجسم .

---

٨ ــ ديكارت : مبادىء الفلسفة ــ القسم الاول ــ فقرة ٨ .

فى المرحلة الاولى ـ مرحلة اليقين الاول ـ يقيم ديكارت تمييزا حقيقيا بين نفس الانسان وجسمه واذا كانت ماهية النفس كما رأينا هي التفكير فان ماهية الجسم هي الامتداد . وليس هناك اى مجال فى فلسفة ديكارت لتمييز انواع مختلفة من الامتداد . فالامتداد كما يكشف عنه مثال قطعة الشمع هو الوسط الذى تتم فيه الحركات الالية والمؤدية فى جميع الحالات الى تغير الاجزاء المختلفة له فى اوضاعها المتبادلة . فهو امتداد هندسي بحت يملأ المكان ويشغله . واعتبار الجسم امتدادا لا ينسحب فى فلسفة ديكارت على الجسم الساكن فحسب ، وهو الخاص بالطبيعة الفيزيقية ، وانما هو ينسحب بالمثل على الجسم الحي وعلى جسم الانسان . فليس ثمة اى فارق عند ديكارت بين جسم الانسان وجسم الحيوان واى جسم فيزيقي ومن هنا جاءت عند ديكارت نظريته الشهيرة عن الحيوانات التي هي فى الوقت نفسه آلات .

لكنا نعلم ان فلسفة ديكارت لاتقف عند اليقين الاول الخاص بالنفس ، ولا كذلك عند اليقين الثاني الخاصة بوجود الله . فهذه هي بمثابة الجذور فحسب من شجرة المعرفة . وللشجرة كذلك جذعها الذى هو الفيزيقا واهم من ذلك فروعها الرئيسية التي هي الميكانيكا والطب والاخلاق . وفلسفة ديكارت الاخلاقية ترتبط على نحو مباشر باليقين الثالث الذى يقرر وجود طبيعة بسيطة ثالثة ليست هي الفكر ولا هي الامتداد وانما هي طبيعة الاتحاد بين النفس والجسم .

وقد تناول ديكارت هذه الطبيعة فى التأمل السادس (الفقرة ١٢) . لكنه قد عاد اليها بالتوضيح حين مضى الى بعض مسائل الفلسفة الاخلاقية بمناسبة الاسئلة التي وجهتها اليه الاميرة اليصابات . ففي خطاباته لهذه الاميرة التي كانت لها منزلة خاصة فى حياة ديكارت وفى فلسفته ، والتي حرر من اجلها كتابه « رسالة فى الانفعالات » يؤكد ديكارت ان سبب الانفعالات المتنوعة التي تعانيها النفس يعود فى نهاية الامر الى الاجسام الخارجية والى الجسم الانساني فعندما يتلقى المخ تاثير الاجسام الخارجية تنتقل اجزاء الدم الدقيقة فى حركة سريعة متجهة خلال الاعصاب من المخ واليه ، فتقوم بالتوصيل بينه وبين العضلات وبينه وبين اعضاء الحس .

واياً ما كان من هذا التصور الفسيولوجي الذى يرجع حركة الدم لا الى نبض القلب على نحو ما كشف هارفي ، وانما الى ما يعتقده ديكارت من وجود حرارة فى القلب تجعل الدم يتمدد ويندفع فى دورانه ، فان تفسير الانفعال بهذا الاندفاع الدموي ورده الى حركات الارواح الحيوانية ، وهذه جميعا حركات عمياء وليس لها غاية او هدف ، انما يعني ان ديكارت ينزع عن الانفعال اى دلالة او معنى . واهم من ذلك ان رد الانفعال الى الدورة الدموية يخرج به عن مجال الارادة الانسانية وامكان السيطرة عليه ، فلا يعود الانسان بعد ذلك يحمل فى داخله مبدأ سعادته او شقائه ، ولا يعود مسئولا عن انفعالاته ، لانه بالطبيعة غير مسئول عن دورة الدم فى الاوردة والشرايين . فالجسم الانساني يتحول فى فلسفة ديكارت الى جهاز الى يخضع لعوامل خارجية الية تؤثر فيه على نحو الى كذلك . وبهذا تتحول الذات المنفعلة الى معلول لعلة فسيولوجية يصبح

ان تعتبرها طرفا ثالثا غريبا عن الانا . وهذا هو عين الاغتراب الانطولوجي الذي توحي به نظرية ديكارت في تفسير الانفعال . ان الانفعال في فلسفة ديكارت علامة بارزة على اتحاد النفس بالجسم ، والا لما احس الانسان بالالم عندما يلحق جسمه جرح واقتصر على ادراكه بالعقل **(التأمل السادس فقرة ٢٧)** ، ولكن الانفعال بهذا الاعتبار علامة أيضا على تداخل الجسم في مجال النفس ، لان الانفعال في نهاية الامر احساس ، والاحساسات لاتصدر في النفس باعتبارها شيئا مفكرا **(مبادىء الفلسفة ـ الجزء الثاني فقرة ٢)** .

ان قدرات النفس او ملكاتها اما ايجابية كالارادة واما سلبية كالادراك (٩) . والانفعال هو ادراك يتميز بثورة جسمية ملازمة له مصدرها التغير مفاجيء في جريان الدم . فهو ملكة سلبية تنجم عن تأثير الجسم الذي هو جوهر ممتد في الانا التي هي جوهر مفكر . واذا كان حقا اننا لانرى في المعلول فعل العلة كما يقول هيوم ، فان العلة هنا تصبح اشبه مايكون باللاشعور الفيسيولوجي الذي يند عن معرفة الانا وعن ارادته ورغم ان ديكارت يمضي في « رسالة في الانفعالات » محاولا تقديم الوسائل المختلفة لتجنب انحرافات الانفعال ولحسن استخدامه والانتفاع به ، الا ان تفسير الانفعال بالحالة العضوية واعتباره ناشئا عن حركات الارواح الحيوانية يجعل الانسان غريبا من مصدر انفعالاته . وهذه الغربة تعني فقدان الانسان لحريته . ان هذه الحرية قاصرة على الجوهر المفكر اى على الانا من حيث هو جوهر مفكر . لان الحرية عند ديكارت هي قدرة الانا على الرفض وعلى القبول . وتتجلى هذه القدرة في اقوى معانيها في فعل الشك الذي هو فعل الانا افكر . اما حين يتدخل الجسم كما تقرر نظرية الاتحاد الجوهري وتعزى اليه الانفعالات او حتى حين تعزى الى الطبيعة الاولية التي قصد بها ديكارت ان تكون المجال التجربة الانفعالية فان حرية الانا تستلب عندئذ لان ثمة عاملا خارجيا يتداخل هنا هو الجسم الامتداد . فهذا الجسم بعد كل شيء يخص الطبيعة الفيزيقية والالية . ومن هنا فمهما يكن من محاولات ديكارت في القول بطبيعة بسيطة اولية ثالثة فان شقا عميقا يفصل دائما في هذه الطبيعة بين الجوهر المفكر والجوهر الممتد . اما شهادة الوجدان التي يدعو اليها ديكارت حين يقرر طبيعة الاتحاد فهي تظاهرنا ـ وقد اظهرت الفيلسوف الفرنسي مين دى بيران ـ على علاقة باطنية بين الانا والجسم الذاتي كما تمثل في ظاهرة الجهد العضلي . ففي هذا الاتحاد الوثيق بين النفس والجسم لايصبح الانفعال اى مجرد الاحساس هو الدليل على معرفة الانا لذاته ولوجوده ، وانما يصبح الادراك او النشاط الحركي هو الدليل على ذلك .

لكن نظرية ديكارت في طبيعة الاتحاد لاتوجد بين الانا والجسم الذاتي ، لان الجسم عند ديكارت هو دائما موضوعي . ومثل هذا الجسم الموضوعي لا يمكن ان يتوحد مع وجود الانا لما بين الاثنين من تعارض اصلي .

---

٩ ـ ديكارت : التأملات في الفلسفة الاولى ـ التأمل الرابع .

فاذا عدنا الى التساؤل عن السبب الذي حدا بديكارت الى ان يقيم نظرية الاتحاد، وان يجد في هذا الاتحاد مجالا لتفسير الانفعالات امكننا ان نقرر انه قد اراد بذلك ان يحل مشكلة الاغتراب الوجودي برده في نهاية الامر الى هذا الاغتراب الانطولوجي . وبعبارة اخرى قد اراد ان يرد التجربة الداخلية عن الانفعال كما يعيشه الانا ويحياه الى علة غريبة هي ذلك الخليط من الجوهر المفكر والجوهر الممتد . اما اذا وقفنا عند **الكوجيتو** فاننا نجد فيه ـ باعتراف ديكارت نفسه ـ تجارب انفعالية لاترد ولاتحتاج لان ترد للجوهر الممتد . فهناك ، كما يقول ديكارت ، افراح ولذات عقلية خالصة . ولكن بسبب ما تحمله هذه الانفعالات من سمات نظرية تتجلى بصفة خاصة في المعرفة العقلية الرياضية جعلها ديكارت دون اى مبرر فلسفي في مستوى اعلى من تجارب انفعالية اخرى كالبغض او الالم . ان المبرر هنا يتعلق بالقيمة وليس مبررا فلسفيا . وبموجب هذا المبرر الاكسيولوجي تقول ان الحب اسمى من الكراهية ولكن هذا لايعني ان الحب تجربة فكرية وان الكراهية تجربة جسمانية او ناشئة عن الطبيعة المختلطة . ومع تمايز التجارب الانفعالية من حيث المستوى القيمي يلجأ ديكارت الى القول بعامل خارجي يجعل منه علة لبعض هذه التجارب الانفعالية لما تتسم به من طابع وجداني .

وهنا نتساءل عن هذا الاغتراب الوجودي الذي حاول ديكارت ان يرده الى طبيعة ثالثة يغترب الانا عنها انطولوجيا . هذا الاغتراب الوجودي يمكن تبيـّنه في مجرد الانفعال . ان فلسفة ديكارت التي تبدا بيقين الكوجيتو تجعل من الكوجيتو شاهدا على حصول العقل على يقين كامل وتام عن موضوع خاص ومعين . فاليقين هنا انى لايمتد الى المطابقة بين الفكر والوجود كما هو الحال عند الميتافيزيقيين القدماء ابتداء من بارمنيدس حتى افلاطون . فالكوجيتو الديكارتي لايعني ولايتضمن اي محاولة لادراك الحقيقة الشاملة للكون داخل الفكر ، وانما هو يقتصر عند ديكارت على وجود فكره الخاص وتنصب بداهته على الرباط والتقدم الاستنباطي من فكرة تفكيره الى فكرة وجوده . والكوجيتو كذلك شاهد على ان هذا اليقين يقتصر على معرفة النفس من حيث هي موجود مفكر ولايمضي الى ابعد من هذا . بمعنى ان ديكارت لايجد بالانعكاس على الذات سوى النفس . اما الجسم او كون الانسان حاصلا على جسم فلا يعطينا الكوجيتو عنه اى معرفة .

واذا كان يقين الكوجيتو يقتصر على وجود فكرنا الخاص بقي الانا وبقيت الافكار الموجودة فيه من حيث هي افكار فحسب . ولكن ما هي الفكرة عند ديكارت ؟ انها نمط بسيط للتفكير او هي « كل ما هو متصور مباشرة بواسطة العقل » . ومعنى ذلك ان الخوف فكرة مثل فكرة المثلث او فكرة الشجرة . فعندما اخاف ، لانني اتصور في الوقت ذاته انى اخاف ، فانى اشـع هذا

الخوف في عداد الافكار . والافكار بهذا الاعتبار تتساوى في حقيقتها الصورية او الجوهرية ولا تفترض شيئا سوى تفكيري . فليس هناك اي فارق بين الانفعال وتصور موضوع . فاذا غضضنا النظر عن هذا الاتجاه الذي ينطوي على سوليبسية اي انا وحدية صريحة ليس امامها اي سبيل للاتصال بالعالم وبالاخرين ، واقتصرنا على الانا الذي تتساوى لديه الافكار جميعا وجدناه عند ديكارت انا مطمئنا ، لا سيما وان ديكارت يستثني من الشك العقائد الدينية والقواعد الاخلاقية والتقاليد الاجتماعية. فالانا حتى لحظة الكوجيتو لا يشعر باي غربة لانه من ناحية يحيل الانفعال فكرة ومن ناحية اخرى يتجنب بواعث القلق . ولكن ها هو ذا ديكارت يعود في « الرسالة عن الانفعالات» الى تناول الانفعال من حيث هو كذلك ومن حيث هو خاص بالمجال الانساني ، اعني من حيث هو متعلق بمجال اليقين الثالث : يقين اتحاد النفس والجسم . ها هو ذا ديكارت فيلسوف العقل والفكر الخالص يعود الى الوجدان والانفعال . وفي مجرد الانفعال ، ثم في دعوة ديكارت الصريحة للناس بان يكفوا عن التعقل والتحليل ويتركوا انفسهم للحياة وللاحاديث الجارية اغتراب عن ميدان ديكارت الاصيل .

ان الانفعال عند ديكارت تتقدم فيه الحركة الجسمية وتقوم بها . فالانسان ينفعل بالخوف اذا احس بانه يرتعش (١٠) . فدراسة الانفعال هي من ثمة ادخل في مجال الطب . ومن شروط امكان هذه الدراسة معرفة القوانين التي يخضع لها الجسم . وحين يهتم ديكارت بعلاج الانفعالات تصبح دراسته ادخل في مجال الاخلاق . حقيقة ان النفس هي التي تسيطر على الانفعال وتمكن الانسان من الاتجاه نحو تحقيق السعادة ، لكن علاج الانفعال يقوم عند ديكارت اساسا على معرفة القوانين التي يخضع لها الجسم الانساني من حيث هو جسم من اجسام العالم ، اذ في معرفة هذه القوانين يمكن المحافظة على صحة الجسم وعلى سلامة الشرايين التي يجري فيها الدم . ومع علاج الانفعال يمكن للانسان ان يسود على رغباته فيتحقق له الهدف الذي يرمي اليه علم الاخلاق كما يجيء عند ديكارت وكما عبر عنه في خطابه الى **شانو** في ١٦٤٧/٢/١ . فاذا كان لدراسة الانفعال هذه الاهمية في مجال الاخلاق لم نعجب لاهتمام ديكارت بدراسة الانفعال وانواعه وكيفية نشأته وطرق علاجه والسيادة عليه . لكن هذه الدراسة حين تجيء في هذا المجال وتاخذ هذا الاسلوب تصبح على الفور بعيدة كل البعد عن مبادىء ديكارت الاولى ، بل تصبح مباينة لمبدأ الفلسفة الاولى لديه وهو الانا افكر اي النفس. هنا اذن يغترب ديكارت عن الميتافيزيقا التي راينا انها من الفلسفة بمثابة الجذور لينتقل الى فروع هذه الشجرة والى فرعيها الاخيرين بالذات وهما الطب والاخلاق .

واذا كنا نعتبر الحديث عن انفعال الجسم اغترابا عن الكوجيتو الديكارتي بمعناه الاصيل ،

---

١٠ ـ ديكارت : رسالة في الانفعالات ـ مادة ٩٤ .

فليس ذلك الا لان الكوجيتو هو بعد كل شيء تامل محايث الى حد ما . وفي حدود التامل المحايث لا يعطى لنا الجسم على اى نحو من الانحاء . انه لا ياتي الا عن طريق الكوجيتو السابق على التامل ، وهو الكوجيتو الذى كشفت عنه لاول مرة فلسفة جبريل مارسيل حين أوجبت القيام بحركة ثانية للتامل تتيح للانا ان يعيش تجاربه الجوهرية ، وبصفة اخص أول هذه التجارب وهى تجربة التجسد . اما الوقوف عند الحركة الاولى للتامل ، كما هو الأمر في الكوجيتو الديكارتي ، فيقضى على الفكر باتصاله في غربة مستديمة عن التجربة . فالفارق بين ديكارت ومارسيل هو ان الاخير يبدأ بحركة عودة : عودة الى الجسم والى الوجود ، بينما يبدأ ديكارت بحركة انسحاب من شانها ان تفصل الفكر عن موضوعه وعن الوجود وتبقيه فكراً خالصاً او مقولة فارغة مغلقة على ذاتها (١١) . وحين يكون الفكر مقولة فارغة على نفسها يمتنع الخروج منه ويصبح من ثمة اى حديث عن الانفعال هو حديث الانا المغترب عن العالم الذى يتحدث عنه .

• • •

هذه اذن بعض مجالات الاغتراب نتبينها في فلسفة ديكارت ، **ونتبين فيها في الوقت نفسه ثراء هذه الفلسفة التي تحتمل التفسير والتاويل**، وستظل تحتمل التاويلات **المتجددة مع فلسفة كل عصر** ، الى حد انه يحق لنا ان نقول بان الفلسفة لا يقف البحث عند دراسة تاثير السابق على اللاحق ، وانما يمتد كذلك ليشتمل على تاثير اللاحق على السابق . هكذا يمكن ان نقول ان فلسفة مين دى بيران او فلسفة جبريل مارسيل تؤثر في فلسفة ديكارت ، على نحو ما يذهب بعض المؤرخين الى امكان القول بتاثير سارتر على افلوطين (١٢) .

ويجمل بنا هنا ان نشير الى مثال لهذا التاثير هو **فلسفة مين دى بيران** . واهمية هذا المثال ترجع الى ان في فلسفة مين دى بيران يرتفع اغتراب الكوجيتو الديكارتي ويعود الانا الى عالمه المالوف . فنحن نعرف ان مين دى بيران في « **التعليقات على التاملات الديكارتية** » يمضى في نقده لديكارت فيرفض ان يمتد الشك الديكارتي الى ما لدى الانا من تجربة عن جسمه الخاص . واذا كان ديكارت قد مضى تحت الحاح اسئلة **الاميرة اليصابات** الى القول بالاختلاط Permixtio واقر في خطابه الشهير لها في ٢٨ يونيو سنة ١٦٤٣ بانه اذا شق علينا فهم هذا الاختلاط بوضوح وتميز فاننا على الأقل نعانيه ونجربه ، فان مين دى بيران قد راى ان اليقين

---

١١ ـ راجع كتابنا « فكرة الجسم في الفلسفة الوجودية » ـ مكتبة الانجلو المصرية سنة ١٩٧٤ ص ٨٠ .

١٢ ـ مثل John N. Deck في مقاله " Plotinus and Sartre " من كتاب **The Significance of Neoplatonism** (edited by R. Baine Harris (Old Dominion University) Virginis 1976.

البين الرئيسي لا يأتي من هذا المجال المختلط. هذا المجال المختلط الذي يشوبه في فلسفة ديكارت الغموض وتنقصه شفافية الفكر الخالص لا يعود عند مين دي بيران سراً مستغلقاً ولكنه يتحول الى يقين وضاء. ذلك أن مين دي بيران يكاد يعود الى تعريف ارسطو للنفس. ان تعريف ديكارت للنفس يستبعد منها الجسم. اما تعريف ارسطو للنفس بأنها « كمال أول لجسم طبيعي آلي » (١٣) فيعني ان النفس صورة الجسم الجوهرية وفعله الاول، وان الجسم الطبيعي يتسم اساسا بكونه جسماً حياً له وجود ذاتي. فعند ارسطو تتميز النفس بالحياة، ومن ثمة يكون اتحادها بالجسم اتحاداً جوهرياً. وتأتي فلسفة ديكارت لتستبعد الحياة من النفس وترد النفس الى فكر خالص. وقد رأينا كيف تكون النفس على هذا النحو مغتربة في عالم مفارق: مغتربة عن ذاتها وعن الجسم وعن العالم المحسوس. ان هذا العالم المحسوس الذي يقرر بادىء الرأي المشترك وجوده على نحو يقيني صريح لا يدركه ديكارت ولا يمكن ان يؤدي اليه موقفه التصوري. لذلك يلجأ ديكارت لاثبات وجوده الى الصدق الالهي والى نظرية الخلق المستمر، لان هذا الموقف التصوري يقف عند الانية المفكرة ويتركها مغتربة عن اي عالم محسوس. هنا تتبين امتياز مين دي بيران: فهو يرفع الاغتراب من الأنا من ناحيتين: من ناحية اغتراب الانا عن الجسم ومن ناحية اغتراب الانا عن العالم المحسوس، وذلك عن طريق واقعة الجهد العضلي التي تكشف مباشرة عن الاتحاد الوثيق بين القوة اللامادية والمقاومة المادية.

لقد بينا من قبل (١٤) كيف يرتفع اغتراب الانا عن الجسم حين عرضنا لقضية المحايثة المطلقة للجسم في فلسفة مين دي بيران، حيث لا يكون هناك اي انفصال بين الذات وبين وجود الجسم. ونقتصر هنا على بيان كيف يرتفع اغتراب الانا عن العالم في فلسفة مين دي بيران. ويتضح ذلك بالنظر فيما يسميه مين دي بيران **بالتصورات الأولية او المعاني العامة**. فهذه المعاني العامة تجيء عند مين دي بيران بغير حاجة اطلاقاً الى اي برهان او اثبات. انها « مقولات catègories كما يقول بول جانيه (١٥) متضمنة في معرفة الانا لنفسه في شعوره بالجهد. فلا يمكن مثلا ان تكون لدينا فكرة عن العلية ما لم نكن نحن انفسنا عللا، لان الطبيعة الخارجية لا تعطينا اي مثال على العلية كما رأى بحق دافيد هيوم. وهكذا بالنسبة لمعاني الوجود والجوهر والوحدة والذاتية. واهمية نظرية المقولات تأتي من ان التجربة الباطنة هي تجربة ترنسندنتالية، بمعنى ان العالم لا يعطى لنا الا خلال هذه المعاني او المقولات الذاتية التي رأينا ان مصدرها الوحيد هو الانية. فالاشياء، من حيث ان الانا يراها او يلمسها، تحمل نوعا من القصدية او الاحالة من شأنها ان

---

١٣ ـ المقالة الثانية ـ الفصل الاول من كتاب « النفس » De Anima لارسطو.

١٤ ـ كتابنا « فكرة الجسم في الفلسفة الوجودية » ص ٢٢ ـ ٢٨.

١٥ ـ Paul Janet : UnPrécurseur de Maine de Biran in Revue Philosophique de 1882, Tome II, p. 368 - 390.

تعطينا الاشياء ذاتها . **وهنا ياتي الانقلاب الكوبرنيقي الذى يبرر وصف مين دى بيران « كنط الفرنسى »** . فليس الاصل فى معنى العلية تاثير الاجسام بعضها فى بعض ، وانما هو بالع ما لدينا من قوة دافعة ، نستمد منها بعد ذلك تصور العلية الذى نسقطه على الاشياء . ول ادراكنا لحركة الاجسام الخارجية الا لأننا نعيش من قبل الحركة ذاتها على نحو باطنى . ويب ملاحظة ان ثمة فارقا مهما بين ترنسندنتالية بيران هنا وبين الترنسندنتالية فى فلسفة كنط ذلك ان القبلية فى المعانى العامة عند بيران تقتصر على مجال التجربة الخارجية التى تخص ال الخارجي ولا تمتد الى التجربة الباطنة كما هو الشأن عند كنط . كذلك ليس فى عالم الأش الخارجية مجال للتمييز بين ما يظهر من الاشياء وبين وجودها فى ذاتها . ذلك ان فكرة شي ذاته مستقل عن اى ادراك هى عند مين دى بيران فكرة متناقضة . انها فكرة ناجمة المغالاة فى ثنائية الذات والموضوع ، بينما عند مين دى بيران ليس هناك انتقال بين ها الحدين ، وانما « معية » يفضل معها فى لغة مين دى بيران استخدام كلمة « شيء » بدلا من « موضوع » لان الشيء يمكن ان يشير الى نوع من الاخصاب المتبادل بين الانسان والحقيقة . يحمل شبكة لامتناهية من احالات الانسان وقصدياته ، اى ذلك الانسان الذى قال عن ديكارت فى « التامل الثانى » : « انه يريد ولا يريد ويتصور ايضا ويحس » .

هكذا اذن ما ان تتكامل الحياة المتجسدة داخل الكوجيتو البيرانى حتى تص فينومنولوجيا الادراك الحسى امرا ممكنا . وعند مين دى بيران تؤسس قصديته الاد الحسى منطقة تتمايز فيها انواع الاحساسات وتتباين ، ويكون ما بها من لاتجانس مقابلا لما القصديات من لا تجانس : فالقصدية اللمسية تختلف عن القصدية البصرية . ان اللمس يتميز اساسا بالفاعلية يتعارض مع الرؤية التى هى فى الأغلب انفعال . وامتياز اللمس بالفا يعنى ان الانا حاضر برمته فى التجربة اللمسية ، وانه يواجه مقاومة ما هو جامد وما ه ملائم وما هو ذو ثقل . فهو حس الحقيقة التى لا شك فيها . انه يعطي

الاجسام بذاتها ، اى بلحمها وعظمها ، فان اليد تميل الى اختراق كتلتها حين تـ مقاومة السطح لحركتها وجهدها . وهو يعطينا الاجسام فى قربها لان اللمس هو تلامس . البصر فلا يعطينا وحده سوى الاجسام عن بعد . لذا يبقى عالم المرئيات عالم صور تعود الى التصورية . فلا بد اذن من الحس اللمسى الذى يعطى للصورة البصرية ارضا ثابتة ت عليها(١٦) .

---

١٦ – ...ine de Biran : **Essai sur les Fondements de la psychologie et sur ses Rapports avec l'étude de la Nature** (éd. Naville) T. II. p. 148.

نخلص اذن من مقارنة الحس اللمسي والحس البصري الى ان الاول يعطينا الخارجية الخاصة بما هو حاضر وقريب وان الثاني يعطينا الخارجية الخاصة بما هو غائب وبعيد . ففي خارجية اللمس يجد الانا نفسه داخل العالم والاشياء المحيطة به . ان اللمس هو ما يصل الانا بالعالم وما يجعل معايشة الانا في قلب الحقيقي . فبموجب الحس اللمسي أمكن مين دي بيران ان يعيد للمدرك قيمته ـ وهي القيمة التي نزعتها عنه تصورية ديكارت ـ وان يصبح وجود الاشياء حقيقة يقينية لا شك فيها . وبموجب الحس اللمسي يتجنب الانا اغترابه عن العالم الواقعي ويتخلص من غربة ترجسية ميتافيزيقية تبيناها في فلسفة ديكارت .

• • •

يبقى سؤال اخير عن صاحب هذه الفلسفة ـ عن ديكارت الفيلسوف الذي عاش معظم حياته غريبا عن وطنه . فنحن نعرف ان حياة ديكارت بدات بفقدانه لامه التي ماتت قبل ان يبلغ العام الثاني من عمره . ومهما قيل عن حبه واخلاصه للمرضعة التي عنيت به ، الا ان اشارة ديكارت لحادث وفاة امه في خطاب بعث به للاميرة اليصابات(١٧) وهو في سن الخمسين تشهد بان هذا الحادث لم يمح من حياته الشعورية او اللاشعورية . هذا الحادث يمكن ـ في ضوء التحليل النفسي بصفة عامة ، وفي ضوء مدرسة يونج بصفته خاصة ـ ان يعتبر اول عتبة في طريق الاغتراب . فالعلاقة بين الام والارض علاقة وثيقة ، والانفصال عن الام هو احدى اشكال الانتقال من مرحلة اللاتغاير ـ وهي المرحلة السابقة على مرحلة تبطن الانا الجسماني ـ ، فهو بمثابة الانفصال عن النسيج الاصلي الشامل للانا ولما يغاير الانا . ومع هذا الانفصال تبدا اولى خطوات الاغتراب التي نراها تمضي في حياة ديكارت فتنأى به عن وطنه وارضه ليعيش ابتداء من عام ١٦١٨ ، وهو العام الذي التحق فيه بجيش الامير موريس دي ناسو Maurice de Nassau الهولندي ، بعيدا عن وطنه فرنسا . فلم يكد ديكارت يمضي عاما ببريدا Breda بهولندا حتى ضاق بها ورحل في اثر صديقه اسحق بيكمان Isaac Beackman الى المانيا حيث استقر بعد فترة في مدينة اولم Ulm . لكنه لم يلبث ان بارحها الى جنوب غرب المانيا ثم الى هولندا ومنها الى فرنسا . ولم يستقر ديكارت في بلد واحد : فقد سافر بين عامي ١٦٢٢ و ١٦٣٥ في رحلة الى ايطاليا . ثم اخذ يتنقل في فرنسا مدة ثلاث سنوات . وفي عام ١٦٢٩ غادر فرنسا واقام في هولندة حتى نهاية حياته تقريبا اقامة شبه مستديمة حيث استطاع ان يعيش كما يقول « عيشة العزلة كما لو كنت في اقصى الصحاري » . ولم تتخلل هذه العزلة سوى بضع رحلات بين هولندا وفرنسا والدانمارك .

---

١٧ ـ خطاب ديكارت الى الاميرة اليصابات في مايو او يونيو سنة ١٦٤٥ .
Oeuvres et Lettres, Publiées par Bridoux (Paris, La Pléiade 1937), p. 948.

هل كان ديكارت يسعى الى العزلة والخلوة هربا من جو باريس المليء بالملهيات ، كما قال في خطاب له الى الاب مرسين في ٢٧ ابريل سنة ١٦٣٨ ؟ ام سعى اليها ديكارت لانها بلاد تتوفر فيها الحرية الفكرية بالقدر الذي يتيح للفيلسوف ان يعيش فيها آمنا مطمئنا بعيدا عن مضايقات الحكام او رجال الدين ؟ لقد جعل ديكارت شعار حياته كلمة ابيقور « السعيد من عاش متخفيا » ، وعاش بالفعل معظم حياته في غربة عن وطنه وفي عزلة بالغ فيها الى حد اخفاء مقر اقامته عن معارفه . مهما يكن اذن من اجابتنا عن التساؤلات السابقة فان حب العزلة وارادة الغربة سمة أصيلة في شخصية ديكارت . لقد كان ديكارت منذ صباه ، وهو لا يزال تلميذا في مدرسة لافليش La Flèche ، ينام منفردا في غرفته ويمكث بها فترات طويلة عاكفا على التفكير والتامل. فاي اجابة عن تساؤلاتنا السابقة تعطي لنا مبررات لا اكثر ولا اقل . اما ما يكمن وراء هذه المبررات فهو رغبة الفيلسوف الاصيلة في العزلة وتحقيق هذه الرغبة في جميع مراحل حياته : ابتداء من طفولته حتى وفاته . فهو لم يرتبط بوطن ولا باهل ولا بوظيفة ولا بزوجة . حتى ابنته فرنسين Francine التي انجبها من هيلين هانس Hélène Hans والتي شغف بها كثيرا لم تكن تقيم معه أثناء طفولتها التي لم تتعدها اذ توفيت وهي في سن الخامسة .

هل يجوز ان نطلق على حب العزلة وارادة الغربة التي صاحبت ديكارت اثناء حياته كلها كلمة الاغتراب ؟ اذا غضضنا النظر عن المعنى السيكولوجي لهذا اللفظ وما يرتبط بدلالته المرضية واقتصرنا على اصله التاريخي الذي احلنا اليه في اول هذا المقال امكن لنا بشيء من التجاوز ان نصف حياة ديكارت بانها كانت حياة فيلسوف مغترب .

* * *

فتح الله خليف

الاغتراب في الإسلام

جاء فى الخبر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « بدا الاسلام غريبا وسيعود غريبا كما بدا ، فطوبى للغرباء » (١) . وقد ورد هذا الحديث بروايات متعددة تفسر لنا معنى الغربة :

١ ــ « بدا الاسلام غريبا وسيعود غريبا كما بدا ، فطوبى للغرباء . قيل : ومن الغرباء يارسول الله ؟ قال : الذين يصلحون اذا فسد الناس » .

٢ ــ « بدا الاسلام غريبا وسيعود غريبا كما بدا ، فطوبى للغرباء . قالوا : يارسول الله ومن الغرباء ؟ قال الذين يزيدون اذا نقص الناس » .

ويفسر ابن قيم الجوزية معنى الزيادة فى هذا الحديث فيقول : « فمعناه الذين يزيدون خيرا وايمانا وتقى اذا نقص الناس من ذلك » (٢) .

---

(١) خرجه مسلم والامام احمد وابن ماجه .

(٢) ابن قيم الجوزيه ، مدارج السالكين ، جـ ٢ ص ١٢٢ ، الطبعة الاولى القاهرة ١٢٩٢ .

٣ ـ « بدأ الاسلام غريبا وسيعود غريبا كمابدأ ، فطوبى للغرباء . قيل : ومن الغرباء يا رسول الله ؟ قال : ناس صالحون قليل فى ناس كثير ، من يعصيهم اكثر ممن يطيعهم » .

٤ ـ « بدأ الاسلام غريبا وسيعود غريباكما بدأ ، فطوبى للغرباء . قيل : ومن الغرباء يارسول الله ؟ قال : النزاع من القبائل » .

٥ « بدأ الاسلام غريبا وسيعود غريبا كمابدأ ، فطوبى للغرباء قيل : ومن الغرباء يارسول الله ؟ قال : الذين يحيون سنتي ويعلمونهاالناس » .

يتضح لنا من هذه الروايات ان الغرباء فئةقليلة من اهل الصلاح والتقوى استجابتللرسول عليه السلام فى مبتدأ الدعوة ، ونأت بنفسهاعن الشبهات والشهوات حين افتتن المسلمون بهاتين الفتنتين .

فحين بعث النبي عليه السلام ودعا الىالاسلام لم يستجب له فى اول الامر الا نفر قليل . واعتنق الواحد بعد الواحد من قبائل العربالدين الحنيف . فكان المستجيب لدعوة الاسلام نزاعا من القبائل ، غريبا فى حيه وقبيلته ، غريبابين اهله وعشيرته ، يتحمل الاذى وينال منه وهو صابر على ذلك فى دين الله عز وجل . وكان المسلمون فى اول الدعوة مستضعفين مشردين ، خرجوا من ديارهم ، وهاجروا من بلادهم ، فكانوا غرباء بين الناس .

لكن اهل هذه الغربة هم اهل الله حقا ، فانهم لم يهاجروا الا الى الله ، ولم ينتسبوا الى غير رسول الله ، صح منهم العزم وخلصت النية . قال عليه السلام : « انما الاعمال بالنيات ، وانما لكل امرىء مانوى ، فمن كانت هجرته الى اللهورسوله فهجرته الى الله ورسوله ، ومن كانت هجرته الى دنيا يصيبها او امراة ينكحها فهجرتهالى ماهاجر اليه » . فارقوا الناس وهم فى اشد الحاجة اليهم ، وعاداهم اكثر الناس وجفوهم ، فكانت غربتهم بين الاكثرين الذين قال الله فيهم وان تطعاكثر من فىالارض يضلوك عن سبيلالله ،

وليس فى غربة اهل الله ورسوله وحشة ، بل هم آنس العباد اذا استوحش الناس . مثلهم فى ذلك مثل موسى عليه السلام عندما خرج منمصر هاربا من فرعون وقومه ناجى ربه قائلا : يارب وحيد مريض غريب . فناداه ربه قائلا : ياموسى الوحيد من ليس له مثلى انيس ، والمريض من ليس له مثلي طبيب ، والغريب من ليس بينيوبينه معاملة (٤) .

وهذه الغربة قد زالت من المسلمين حينظهر الاسلام وانتشرت دعوته ، ودخل الناس بعد ذلك فى دين الله افواجا .

---

(٣) آية ١١٦ سورة الانعام ٦ .

(٤) ابن قيم الجوزية ، مدارج السالكين ، جـ ٣ ص ١٢٢ .

ولكن سرعان ما اخذ الاسلام في الاغتراب والترحل حتى عاد كما بدا . فلم يكد يمضي قرن من الزمان على الاسلام حتى وصف المسلمون بالغربة . وصف الحسن البصري المتوفي عام ١١٠هـ بالغربة ، ووصف سفيان الثوري المتوفي عام ١٦١ هـ بالغربة . وقيل ان احمد بن عاصم الانطاكي ــ وكان ــ من كبار العارفين في زمان ابي سليمان الداراني المتوفي عام ٢١٥ هـ كان يقول: اني ادركت من الازمنة زمانا عاد فيه الاسلام غريبا كما بدا ، وعاد وصف الحق فيه غريبا كما بدا . ان ترغب فيه الى عالم وجدته مفتونا بحب الدنيا ، يحب التعظيم والرياسة ، وان ترغب فيه الى عابد وجدته جاهلا في عبادته مخدوعا صريعا ، غدره ابليس ، قد صعد به الى اعلى درجة العبادة ، وهو جاهل بادناها ، فكيف له باعلاها (٥) .

فاذا كانت الغربة قد اسرعت الى الاسلام في عصوره المبكرة فما بال حال الاسلام في زماننا ؟ يبدو ان الاسلام الحق الذي كان عليه الرسول وصحابته اليوم اشد غربة منه في اول ظهوره ، وان كانت اعلامه ورسومه الظاهرة مشهورة معروفة . فالاسلام الحقيقي غريب جدا ، واهله غرباء بين الناس . فالمؤمن الحق الذي رزقه الله بصيرة في دينه ، وفقها في سنة رسوله ، وفهما في كتابه غريب بين الناس : هو غريب في دينه لفساد اديانهم ، غريب في تمسكه بالسنة لتمسكهم بالبدع ، غريب في اعتقاده لفساد عقائدهم ، غريب في صلاته لسوء معاملتهم ، غريب في طريقه لفساد طرقهم ، غريب في معاملته لسوء معاملتهم ، غريب في معاشرته لهم لانه يعاشرهم على غير هواهم . وبالجملة فهو غريب في امور دنياه وآخرته لا يجد مساعدا ولا معينا .

وكيف لا يغترب الاسلام في زماننا بعد انه زال الورع وطوى بساطه ، واشتد الطمع وقوى رباطه ، وارتحل عن القلوب حرمة الشريعة ، فعدوا قلة المبالاة بالدين اوثق ذريعة ، ورفضوا التمييز بين الحلال والحرام ، وادانوا بترك الاحترام ، وطرح الاحتشام ، واستخفوا باداء العبادات ، واستهانوا بالصوم والصلاة ، وركنوا الى اتباع الشهوات » (٦) .

عاد الاسلام غريبا كما بدا حين تفشت في المسلمين **فتنة الشبهات والشهوات . فاما فتنة الشهوات** فقد حذر القرآن المسلمين من شهوات الدنيا وحثهم على الزهد فيها في آيات كثيرة منها قوله تعالى : « زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة (٧) . والخيل المسومة والانعام والحرث ذلك متاع الدنيا والله عنده حسن المآب » وقوله تعالى : « اعلموا انما الحياة الدنيا لعب ولهو وزينة وتفاخر بينكم وتكاثر في الاموال والاولاد كمثل

---

(٥) ابن رجب الحنبلي ، ابو الفرج عبد الرحمن ، كشف الكربة في وصف حال اهل الغربة ، ص ١٥ . طبعة القاهرة بدون تاريخ .

(٦) القشيري ، ابو القاسم عبد الكريم بن هوازن ، الرسالة القشرية ، ص ٣ ، الطبعة الاولى ، القاهرة ، ١٩٢٠ .

(٧) آية ١٤ سورة آل عمران ٣ .

غيث اعجب الكفار نباته ، ثم يهيج فتراه مصفرا ثم يكون حطاما ، وفي الآخرة عذاب شديد ، ومغفرة من الله ورضوان ، وما الحيـاة الدنيا الا متـاع الغرور » (٨) .

وقوله تعالى : « فاما من طغى وآثر الحياة الدنيا فان الجحيـم هي المأوى ، واما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هـي المأوى » (٩) .

وفي القرآن وصف للجنة ونعيمها وملاذها البدنية التي وعد الله بها المتقين الذين زهدوا في الدنيا . فالشرع وعد المتقـين بثواب جسمانـي محسوس « حور عين ، وولدان مخلدون ، وفاكهة مما يشتهون ، وكأس من معين ، لا يصدعون عنها ولا ينزفون ، وجنات تجرى من تحتها الانهار من لبن وعسل وخمر ومـاء زلال ، وسرر وارائك وخيام وقباب فرشها من سندس واستبـرق ، وجنة عرضها السـماوات والارض » (١٠) .

وكان الرسول عليه السلام يخشى على امته هذه الفتنة ، فكان عليه السلام يقول : « انما اخشى عليكم الشهوات التي في بطونكم وفروجكم »(١١) . وقال عليه الســلام : « كيف انتم اذا فتحت عليكم خزائن فارس والروم ؟ أي قوم أنتم ؟ قال عبد الرحمن بن عوف : نقول كما امرنا الله . قال : او غير ذلـك تتنافسـون ، ثـم تتحاسـدون ، ثـم تتباغضـون » (١٢) . وفي هذا المعنى قال عليـه السلام : « ما الفقر اخشي عليكم ، ولكن اخشى عليكم ان تبسـط عليكم الدنيا كما بسطت على من كان من قبلكم فتتنافسوها كما تنافسـوها فتهلككم كما اهلكتهم » (١٣) .

وجاء في الخبر ان عمر بن الخطـاب بكـى لما فتحت عليه كنوز كسرى وقال : ان هذا لـم يفتح على قوم قط الا جعل بأسهم بينهم » (١٤) .

---

(٨) آية ٢٠ سورة الحديد ٥٧ .

(٩) آية ٣٩ ـ ٤١ سورة النازعات ٧٩

(١٠) ابن سينا ، رسالة اضحوية في المعاد ص ٥٩ ، تحقيق سليمان دنيا ، الطبعة الأولى ، القاهرة ١٩٤٩ . ويشير ابن سينا في هذا النص الى الآيات التى وردت في القرآن الكريم في قوله تعالى : « وحور عين كامثال اللؤلؤ المكنون » سورة الواقعة آية ٢٢ ـ ٢٣ . وقوله تعالى : « يطوف عليهم ولدان مخلدون » سورة الواقعة آية ١٧ . وقوله تعالى : « ان المتقين في ظلال وعيون وفواكه مما يشتهون » سورة المرسلات آية ٤١ ـ ٤٢ . وقوله تعالى : « فيها أنهار من ماء غير آسن وأنهار من لبن لم يتغير طعمه وانهار من خمر لذة للشاربين وانهار من عسل مصفى » سورة محمد آية ١٥ . وقوله تعالى : « ويلبسون ثيابا خضرا من سندس واستبرق » سورة الكهف آية ٣١ .

(١١) خرجه الامام احمد .

(١٢) خرجه مسلم .

(١٣) خرجه البخاري .

(١٤) كشف الكربة في وصف حال اهل الغربة ، ص ٩ .

ولقد صحت نبوءة عمربن الخطاب ، فبدأت الفتن والقلاقل في عهد عثمان ، واشتعلت الحروب الاهلية الدامية الطويلة بين علي ومعاوية ، ووقعت الاضطرابات بين بني امية والبيت العلوى ، وتعرض اهل البيت للاضطهاد والتشريد والتقتيل . كل ذلك ادخل الرعب في قلوب المسلمين وقضى على الشعور بالامان ، وحرك في الناس الميل الى العزلة والزهد في الدنيا . دخل عمر بن الخطاب المسجد فوجد معاذ بن جبل جالسا الى بيت النبي صلى الله عليه وسلم وهو يبكي ، فقال له عمر : ما يبكيك يااب عبد الرحمن ! هلك اخوك ؟ قال : لا ، ولكن حديثا حدثنيه حبيبي رسول الله وانا في هذا المسجد . فقال : ما هو ؟ قال : « ان الله يحب الاخفياء الاتقياء الابرياء الذين اذا غابوا لم يفتقدوا ، واذا حضروا لم يعرفوا ، قلوبهم مصابيح الهدى يخرجون من كل فتنة عمياء مظلمة » (١٥). فهؤلاء هم الغرباء الممدوحون المغبوطون ، لقلتهم في الناس جدا سموا غرباء ، لان اكثر الناس على غير هذه الصفات .

من صفات هؤلاء الغرباء اذن اهمال الناس لهم (١٦) ، فان غابوا عن الناس لم يفتقدهم احد ، وان حضروا بين الناس لم يأبه الناس بهم . عن معاذ بن جبل عن النبي عليه السلام انه قال : « الا اخبركم عن ملوك اهل الجنة ؟ قالوا : بلى يارسول الله . قال : كل ضعيف اغبر ذي طمرين لا يؤبه له لو اقسم على الله لابره » (١٧) .

هؤلاء هم الغرباء في الدنيا ، لايخرجون من ذلها ولا ينافسون في عزها ، للناس حال ولهم حال ، الناس منهم في راحة ، وهم من انفسهم في تعب .

ومن صفات هؤلاء الغرباء التمسك بالسنة اذا رغب الناس عنها وترك ما احدثوا من بدع وان كانت هي الشائعة المالوفة عندهم ، وتجريد التوحيد وان انكر ذلك اكثر الناس ، وترك الانتساب الى احد غير الله ورسوله . فهؤلاء الغرباء هم المؤمنون حقا ، منتسبون الى الله بالعبودية له وحده ، والى رسوله بالاتباع لما جاء به وحده . وهؤلاء هم القابضون على الجمر حقا ، واكثر الناس بل كلهم لائم لهم ، لغربتهم بين الخلق يعدونهم اهل شذوذ وبدعة ومفارقة للسواد الاعظم .

---

(١٥) مدارج السالكين ، جـ ٣ ص ١٢٣ .

(١٦) والاهمال على النوع الانساني هو موضوع كتاب « الفلاكة والمفلوكون » تاليف شهاب الدين احمد بن علي الدلجي ، طبعة بغداد ١٣٨٥ هـ ، والفلوك لفظة عجمية بمعنى الرجل غير المحظوظ المهمل في الناس لاملاقه وفقره .

(١٧) مدارج السالكين ، جـ ٣ ص ١٢٤ .

فالزهد في الدنيا والفقر والاملاق والانقطاع للعبادة واعتزال الناس اغلب الاوقات اسلوب بحياه المغترب ، وموقف خاص من الدنيا وزخرفها وشهواتها ولذاتها ، ومن النفس ومطامعها . والاغتراب بهذا المعنى اسلامي بحت حث عليه الدين واخذ به النبي عليه السلام وكثير من الصحابة من امثال ابى ذر الغفارى وحذيفة بن اليمان وسلمان الفارسي . فالقرآن الكريم حث على الورع والتقوى وهجر الدنيا وزخرفها ، وحقر من شأن هذه الحياة وعظم من شان الاخرة ودعا الى العبادة والتبتل وقيام الليل والتهجد .

ليس من شك اذن في ان القرآن وسيرة النبي يشيران الى الزهد في الدنيا ، لا الى هجرها والخروج منها أو العيش فيها عيشة الاموات . فالاسلام لم يحرم التمتع بالحلال من امور الدنيا، ولكن الذى حرمه هو الانغماس في شهواتها التي تشغل القلب عن ذكر الله . قال تعالى : « قل من حرم زينة الله التى اخرج لعباده والطيبات من الرزق ؟ قل هى للذين آمنوا في الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة » (١٨) . وقال تعالى : « وكلوا مما رزقناكم حلالا طيبا واتقوا الله الذى انتم به مؤمنون » (١٩) .

فالاسلام دين يأخذ بفضيلة الوسط : لا افراط ولا تفريط ، يدعو الى الزهد في الدنيا ، اى القصد في الشهوات لا الى الحرمان واعتزال الدنيا ومن فيها وما فيها . يدعو الى التمتع بالحلال ، لا الى الانهماك في الحلال والحرام ـ لأن الاسلام قبل كل شيء وبعد كل شيء دين عملي اجتماعي .

وعلى ذلك يكون الاغتراب بالمعنى الاسلامي اغتراب عن الحياة الاجتماعية الزائفة الجارفة ، واغتراب عن النظام الاجتماعى غير العادل . فالغرباء قاوموا الحياة ومغرياتها بطريقة ايجابية ، سلبية ، فقهروا السلطتين جميعا ، سلطة الحكام وسلطة النفس بترويضها على الطاعات والمجاهدات واعتزالهم عن الناس . فحل النظام الروحى الداخلى الذى يشيع في النفس الشعور بالامن والأمان محل النظام السياسى الخارجى الذى ادخل الرعب والخوف في قلوب المسلمين بعد ان تفشت بينهم فتنة الشهوات وفتنة الشبهات .

• • •

واما فتنة الشبهات فقد بدات مع اول معصية حين عارض **ابليس النص والأمر بالرأى.** يسلم ابليس في مناظرته مع الملائكة حول الحكمة من الخلق والتكليف بان الله تعالى الهه ، واله

---

(١٨) آية ٣٠ سورة الاعراف ٧ .

(١٩) آية ٨٩ سورة المائدة ٥ .

الخلق ، عالم قادر ، لايسأل عن قدرته ومشيئته ، فانه مهما اراد شيئا قال له : كن ، فيكون ، وهو حكيم ، الا انه يتوجه على مساق حكمته اسئلة . . .

اولا : انه علم قبل خلقي اى شيء يصدرعني ويحصل مني ، فلم خلقني اولا ؟ وما الحكمة في خلقه اياي .

ثانيا : اذ خلقني على مقتضى ارادته ومشيئته فلم كلفني بمعرفته وطاعته ؟ وماالحكمة في التكليف بعد ان لاينتفع بطاعة ولا يتضرربمعصية ؟

ثالثا : اذ خلقني وكلفني فالتزمت تكليفه بالمعرفة والطاعة ، فعرفت واطعت ، فلم كلفني بطاعة آدم والسجود له ، وما الحكمة في هذاالتكليف على الخصوص ، بعد أن لايزيد ذلك في معرفتي وطاعتي ؟

رابعا : اذ خلقني وكلفني على الاطلاق ، بهذا التكليف على الخصوص ، فاذا لم اسجد فلم لعنني واخرجني من الجنة ؟ وما الحكمة من ذلك بعد ان لم ارتكب قبيحا الا قولي : لا اسجد الا لك ؟

خامسا : اذ خلقني وكلفني مطلقا وخصوصا ، فلم اطع ، فلعنني وطردني ، فلم طرقني الى آدم حتى دخلت الجنة ثانيا وغررته بوسوستي ، فأكل من الشجرة المنهي عنها فاخرجه من الجنة معي ؟ وما الحكمة من ذلك بعد ان لو منعني من دخول الجنة لاستراح مني آدم وبقي خالدا فيها ؟

سادسا : اذ خلقني وكلفني عموما وخصوصا ، ولعنني ، ثم طرقني الى الجنة ، وكانت الخصومة بيني وبين آدم ، فلم سلطني على اولاده حتى آراهم من حيث لايرونني ، وتؤثر فيهم وسوستي ولا يؤثر في حولهم وقوتهم وقدرتهم واستطاعتهم ؟ وما الحكمة من ذلك بعد ان لو خلقهم على الفطرة دون من يختالهم عنها فيعيشوا طاهرين سامعين مطيعين ، كان احرى بهم واليق بالحكمة ؟

سابعا : سلمت هذا كله : خلقني ، وكلفني مطلقا ومقيدا ، واذ لم اطع لعنني وطردني ، واذ اردت دخول الجنة مكنني وطرقني ، واذ عملت عملي اخرجني ، ثم سلطني على بني آدم ، فلم اذ استمهلته امهلني ، فقلت : انظرني الى يوم يبعثون ، قال : انك لمن المنظرين الى يوم الوقت المعلوم ؟ وما الحكمة في ذلك بعد أن لو اهلكني في الحال استراح آدم والخلق مني ، ومابقي شر في العالم ؟ اليس بقاء العالم على نظام الخير خيرا من امتزاجه بالشر ؟

قال : فهذه حجتي على ما ادعيته في كل مسالة .... فاوحى الله تعالى الى الملائكة عليهم السلام قالوا له : انك في تسليمك الاول اني الهك واله الخلق غير صادق ولامخلص ؛ اذ لو صدقت اني اله العالمين ما احتكمت علي بـ « لم » ؛ فانا الله الذي لا اله الا انا ، لا اسال عما افعل والخلق مسئولون » (٢٠) .

تلك هي الشبه التي بدات مع اول معصية، وهي اصل كل شبهة وضلالة وقعت في الملل والديانات والنحل . يقول الشهرستاني « من المعلوم الذي لامراء فيه ان كل شبهة وقعت لبني آدم فانما وقعت من اضلال الشيطان الرجيم ووساوسه ... فانها (اى الشبه) بالنسبة الى انواع الضلالات كالبذور يرجع جملتها الى انكار الامر بعد الاعتراف بالحق ، والى الجنوح الى الهوى في مقابلة النص . هذا ومن جادل نوحا وهودا وصالحا وابراهيم ولوطا وشعيبا وموسى وعيسى ومحمدا صلوات الله عليهم اجمعين كلهم نسجوا على منوال اللعين الاول في اظهار شبهاته ... فاللعين الأول كما ان حكم العقل على من لا يحتكم عليه العقل لزمه أن يجرى حكم الخالق في الخلق ، أو حكم الخلق في الخالق . والأول غلو ، والثاني تقصير . فثار من الشبهة الاولى مذهب الحلولية والتناسخية والمشبهة والغلاة من الروافض ؛ حيث غالوا في حق شخص من الاشخاص حتى وصفوه بصفات الجلال . وثار من الشبهة الثانية مذاهب القدرية والجبرية والمجسمة حيث قصروا في وصفه تعالى بصفات المخلوقين . فالمعتزلة مشبهة الافعال ، والمشبهة حلولية الصفات ، وكل واحد منهم اعور بأي عينيه شاء . فان من قال : انما يحسن منه مايحسن منا ، ويقبح منه مايقبح منا فقد شبه الخالق بالخلق . ومن قال : **يوصف الباري تعالى بما** يوصف به الخلق ، او يوصف الخلق بما يوصف به الباري تعالى عز اسمه فقد اعتزل من الخلق. وشنع القدرية طلب العلة في كل شيء ، وذلك من شنع اللعين الاول ؛ اذ طلب العلة في الخلق اولا ، والحكمة في التكليف ثانيا ، والفائدة من تكليف السجود لادم عليه السلام ثالثا . وعنه نشأ مذهب الخوارج ؛ اذ لافرق بين قولهم : لاحكم الا لله ، ولايحكم الرجال ، وبين قوله : **لا اسجد الا لك ، ااسجد لبشر خلقته من صلصال !** وبالجملة كلا طرفي قصد الامور ذميم . فالمعتزلة غالوا في التوحيد بزعمهم حتى وصلوا الى التعطيل بنفي الصفات . والمشبهة قصروا حتى وصفوا الخالق بصفات الاجسام . والروافض غالوا في النبوة والامامة حتى وصلوا الى الحلول. والخوارج قصروا حيث نفوا تحكيم الرجال .

وانت ترى ان هذه الشبهات كلها ناشئة من شبهات اللعين الاول ، وتلك في الاول مصدرها ، وهذه في الآخر مظهرها » (٢١) .

---

(٢٠) الشهرستاني ، عبد الكريم ، كتاب الملل والنحل ، جـ ١ ، ص ١٠ ـ ١٢ ، طبعة بغداد بدون تاريخ .

(٢١) المرجع السابق ص ١٢ ـ ١٦ .

تلك هي فتنة الشبهات التي نشأت في الاصل **من معارضة النص والأمر بالرأي**، وفرقت **اهل القبلة وجعلتهم شيعا واحزابا** .

وعندي ان الاصل في هذه الشبه ليس هو معارضة النص والأمر بالرأي كما يتوهم الشهرستاني ، ولكن الاصل هو ان الحكمة من الخلق والتكليف خافية ، ولو انكشفت وعلمت **ماعارض انس ولاجن في الايجاد والتكليف ، ولما توجهت على مساق حكمة الله هذه** التساؤلات المحيرة لكل انسان حين يتساءل عن سبب وجوده وعن الحكمة في تكليفه وابتلائه . وليس امام الانسان ازاء تلك الحيرة الا التسليم والاستسلام والاذعان والانقياد والكف عن السؤال لقوله تعالى « لايسأل عما يفعل » (٢٢) . وحينئذ لايجب السؤال، ويكون السائل مستحق للعقاب . وقد قيل بان فيثاغورس قال لسقراط: « لو امتنعت المجردات المقدسة عن معارضة القياس في هذه الأوضاع لابرقت الأشعة على زوايا مناطق الوجود بحكمة الايجاد ، ولكنهم عوقبوا على معارضتهم بحرمان الحكمة ، فطويت في الحنايا المحرقة » (٢٣) . فهل حرم العقل من الحكمة لأنه تجاوز حدوده ؟ لاندري ، ولكن الذي ندريه هو ان الله هو الذي وهبنا العقل وامرنا بالنظر ورغبنا فيه وحثنا عليه وذم التقليد والمقلدين، بل ان اهل السنة ذهبوا الى حد تكفير المقلد ؛ اذ اشترطوا في صحة الايمان ان يكون قائما على الاستدلال . ويرون انه « لايصح اسلام احد حتى يكون بعد بلوغه شاكا غير مصدق » (٢٤) ، على ان الشك هنا ليس مقصودا لذاته ، وانما هو شك الغرض منه تطهير النفس من الافكار الموروثة حتى تستعد لقبول الحق بالنظر والاستدلال الذي ينبغي تدريب المسلم عليهما فور ان يراهق البلوغ ، او قبل ذلك اذا استطاع اليهما سبيلا . يقول ابن حزم « ذهب محمد بن جرير الطبرى والاشعرية كلها الى انه لايكون مسلما الا من استدل ، والا فليس مسلما . وقال الطبرى : من بلغ الاحتلام او الاشعار من الرجال والنساء او بلغ المحيض من النساء ، ولم يعرف الله عز وجل بجميع اسمائه وصفاته من طريق الاستدلال فهو كافر حلال الدم والمال . وقال : انه اذا بلغ الغلام او الجارية سبع سنين وجب تعليمهما وتدريبهما على الاستدلال على ذلك»(٢٥) .

فالعقل هو الذي يحكم على صحة الاسلام وصحة الايمان ، ثم ان العقل هو مناط التكليف لقوله عليه السلام « رفع القلم عن ثلاثة : عن النائم حتى يستيقظ ، وعن الصبي حتى يحتلم ، وعن المجنون حتى يعقل » .

---

(٢٢) آية ٢٣ سورة الأنبياء ٢١ .

(٢٣) الانطاكي ، داود ، الكحل النفيس لجلاء عين الرئيس، مخطوطة القاهرة رقم ٢١١٩ د ، ورقة ٥٢ .

(٢٤) ابن حزم ، الفصل في الملل والاهواء والنحل ، جـ ٤ ص ٤١ ، طبعة المثنى ببغداد بدون تاريخ .

(٢٥) المرجع السابق جـ ٤ ص ٣٥ .

فلدينا ثلاث مستويات فى الاسلام : المسلم والمؤمن والعالم . والاسلام يميز بين هذه المستويات . يميز بين المسلم والمؤمن فى قوله تعالى : « قالت الاعراب آمنا ، قل لم تؤمنوا ، ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبكم » (٢٦) . وفى الخبر ان جبريل عليه السلام جاء الى النبى صلى الله عليه وسلم وساله : ما الاسلام ؟ فقال : ان تشهد ان لااله الا الله ، وانى رسول الله ، وان تقيم الصلاة ، وتؤتى الزكاة ، وتصوم شهر رمضان ، وتحج البيت ان استطعت اليه سبيلا . ثم قال : ماالايمان ؟ قال عليه السلام : ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وان تؤمن بالقدر خيره وشره (٢٧) . فالاسلام جاء بمعنى الاستسلام وحقيقته اقرار باللسان وعمل بالجوارح ، بينما الايمان هو التصديق القلبى الباطن . فدرجة المسلم ادنى من درجة المؤمن ، اما درجة العالم فاعلى الدرجات جميعا . والشواهد على ذلك من القرآن فى قوله تعالى : « شهد الله ان لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم » (٢٨) . فبدأ سبحانه وتعالى بنفسه وثنى بالملائكة ، وجاء اهل العلم بعد الملائكة . وقال تعالى : « يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات » (٢٩) . وفسرها ابن عباس بان للعلماء درجات فوق المؤمنين .

هذه الدرجات الثلاث تقابلها درجات ثلاث من الاغتراب :

الدرجة الأولى : اغتراب المسلم بين الناس

الدرجة الثانية : اغتراب المؤمن بين المسلمين

الدرجة الثالثة : اغتراب العالم بين المؤمنين

فغربة العلماء هى اشد انواع **الاغتراب** لقلتهم بين الناس وقلة مشاركة الناس لهم .

فلقلة المسلمين وانفرادهم بين الناس بالاذعان والانقياد سموا غرباء ، ولقلة **المؤمنين** بين المسلمين وانفرادهم بالتصديق الصحيح سموا غرباء ، ولقلة العلماء بين **المؤمنين** وانفرادهم باعمال الفكر والعقل للحكم على صحة الاسلام وصحة الايمان سموا غرباء .

ولذلك يعرف الهروى الانصارى الاغتراب **بانه « امر يشار به الى الانفراد على الأكفاء »** (٣٠) . فكل من انفرد بوصف شريف دون ابناء جنسه فانه غريب بينهم .

---

(٢٦) آية ١٤ سورة الحجرات ٤٩ .

(٢٧) الملل والنحل ص ٤٩ .

(٢٨) آية ١٨ سورة آل عمران ٣ .

(٢٩) آية ١١ سورة المجادلة ٥٨ .

(٣٠) الهروى الانصارى ، عبد الله بن محمد ، منازل السائرين جـ ٢ ص ١٢٦ .

والانفراد اما ان يكون بالجسم او بالفعل او بالهمة . اما الانفراد بالجسم فهو الاغتراب عن الوطن . وهذا الاغتراب مشترك بين الناس جميعا ، فان الناس كلهم في هذه الدار غرباء ، لانها ليست بدار مقام ، ولا هي الدار التي خلقوا لها . قال عليه السلام لعبد الله بن عمر « كن في الدنيا كانك غريب او عابر سبيل » . وفي هذا المعنى انشد ابن الجوزى (٣١) .

وحى على جنات عدن فانها — منازلك الاولى وفيها المخيم

ولكننا سبى العدو فهل ترى — نعود الى اوطاننا ونسلم

واى اغتراب فوق غربتنا التى — لها اضحت الاعداء فينا تحكم

وقد زعموا ان الغريب اذا نأى — وشطت به اوطانه ليس ينعم

فمن اجل ذا لاينعم العبد ساعة — من العمر الا بعد مايتالم

دعا الاسلام للنظر الى الدنيا باعتبارها دار فناء ودار تحول وانتقال الى دار البقاء ، فزهد المسلمون في الدنيا ، وثاروا عليها وعلى كل مايتصل بها عندما افتتن الناس بها ، واختل الميزان الاقتصادى والاجتماعي بين طبقات المسلمين ، فانفجرت ثورة علنية ضد الدنيا **والطبقات المترفة صاحبة الثراء** . وقد حمل لواء هذه الثورة صحابى من **اقوى الصحابة** عارضة هو ابو ذر الغفارى الذى جهر باول دعوة اشتراكية في الاسلام حين راى ماكان عليه **المسلمون ــ لا سيما القرشيين** ــ من ثراء عريض وبذخ ، وماكان عليه فقراؤهم من ضنك وبؤس وضيق ، فطالب ان يكون لفقراء المسلمين حق في فضل اغنيائهم . الم يقل الله عز وجل في كتابه « والذين في اموالهم حق معلوم للسائل والمحروم » (٣٢) . وكان ابو ذر صادقا في دعوته مصمما على نشرها ، وتحمل في سبيل دعوته كثيرا من العنت والاضطهاد على يد معاوية الذى نفاه وهدده بالقتل . وفي هذا يقول : « ان بنى امية يهددوننى بالقتل ، وبطن الأرض احب الى من ظهرها ، والفقر احب الى من الغنى » . ومما يؤثر عنه قوله : « يولدون للموت ، ويعمرون للخراب ، ويحرصون على مايفنى ، ويتركون مايبقى . الاحبذا المكروهان الموت والفقر » (٣٣) .

اما غربة الافعال فهى غربة اهل الصلاح والتقوى بين اهل الفسق والفجور ، وغربة الصديقين بين المنافقين ، وغربة العلماء بين الجاهلين .

---

(٣١) مدارج السالكين جـ ٢ ص ١٢٦ .

(٣٢) اية ٢٥ سورة المعارج ٧٠ .

(٣٣) عفيفى ، ابو العلا ، التصوف : الثورة الروحية في الاسلام ص ١١١ ، الطبعة الاولى ١٩٦٣ .

واما غربة الهمة فيعرفها الهروى الانصارى بانها « **غربة طلب الحق ، وهي غربة العارف ؛ لان العارف فى شاهده غريب ، ومصحوبه فى شاهده غريب ، وموجوده فيما يحمله علم او يظهره وجد او يقوم به رسم او تطيقه اشارة اويشمله اسم غريب ، فغربة العارف غربة الغربة؛ لانه غريب الدنيا والآخرة** » (٣٤) .

• • •

هذه هى الغربة الباطنة ، وهى غربة الصوفية اصحاب المعرفة الذوقية . ذلك ان الصوفية تميز بين نوعين من الادراك : ادراك عقلي وهو « **العلم** » ، وادراك قلبى وهو «**المعرفة**» ويسمى صاحب النوع الاول « **عالما** » وصاحب النوع الثانى « **عارفا** » . والفرق الجوهرى بين المعرفة والعلم هي ان المعرفة ادارك مباشر للشىء المعروف ، والعلم ادراك حقيقة من الحقائق عن الموضوع المعلوم . والمعرفة حال من احوال النفس تتحد فيها الذات المدركة بالموضوع المدرك ، والعلم حال من احوال العقل يدرك فيها العقل نسبة مدركين سلبا او ايجابا ، او يدرك مجموعة متصلة من هذه النسب . **والمعرفة تجربة تعانيها النفس ، والعلم حكم ينطق به العقل** (٣٥) .

وضع الصوفية هذه التفرقة بين المعرفة والعلم منذ تكلموا عن المعرفة ، وعن معرفة الله بوجه خاص . وكان للتمييز بينهما اثر عميق فى موقفهم من الله ومحبته والاتصال به وغير ذلك مما لامجال للعقل فيه . واذا كانت الحياة الصوفية تهدف الى الاتصال بالله ، فليس لهذا الاتصال من معنى عند جمهور الصوفية سوى معرفة الله عن طريق حبه ، او حب الله عن طريق معرفته . والله عند الصوفية حقيقة تعرف ، بل هو الحقيقة على الاطلاق ، وكل مايدرك من الحق يشير اليه .

وهذه المعرفة الذوقية من العلوم الالهامية التى تنكشف فى القلب انكشافا ، او تلقى فيه القاء بدون ادنى جهد او اختيار . ولافرق بينها وبين الوحى الا ان صاحبها لايدرى كيف ألقيت فى قلبه ولا من القاها ، اما الوحى اليه فيدرى الواسطة الملقية اليه وهى الملك . وقد اختص بالنوع الاول الأولياء والاصفياء وبالنوع الثانى الانبياء ، ولكن النوعين من معدن واحد هو العلم اللدنى الذى لادخل لكسب الانسان فيه . اماماعدا ذلك فهو العلوم التعليمية التى هى من عمل العقل وكسبه . يقول الغزالى : « ان **اهل التصوف يميلون الى العلوم الالهامية دون**

---

(٣٤) منازل السائرين ، جـ ٢ ص ١٢٨ .

(٣٥) التصوف : الثورة الروحية فى الاسلام ص ٢٥٦ .

التعليمية . ولذلك لم يحرص الكثيرون منهم على دراسة العلم وتحصيل ماصنفه المصنفون ، ولا البحث في الاقاويل والادلة ، وانما لزموا طريق المجاهدة والتصفية وقطع العلائق بكل ماسوى الله . فاذا تم لهم ذلك تولى الله قلوبهم. واذا تولى الله قلب عبد فاضت عليه الرحمة واشرق فيه النور وانكشف له سر الملكوت ، وتلألأت فيه حقائق الامور الالهية . فاذا صدقت ارادته وصفت همته ، وحسنت مواظبته ، فلم تتجاذبه شهواته ولم يشغله حديث النفس بعلائق الدنيا ، تلمع لوامع الحق في قلبه ، ويكون في ابتدائه كالبرق الخاطف لايثبت ثم يعود وقد يتاخر . وان عاد فقد يثبت ، وقد يكون مختطفا. وان ثبت فقد يطول ثباته، وقد لايطول. ومنازل اولياء الله فيه لاتحصر ، كما لايحصى تفاوت خلقهم واخلاقهم » (٣٦) .

هذه المعرفة الذوقية او الالهامية التي تحصل نتيجة لجهاد النفس وشرح الصدور ومداومة التقوى تنكشف فيها للعارف معاني الغيب . فمعرفة العارف بالله ليست وليدة العقل ، بل وليدة قوة اخرى تعلو على العقل ، ويظهر فيها « الذوق » و « النزوع » . هذه القوة التي تعلو على العقل هي الحب لأن الحب الخالص وحده هو الذي يظهر فيه « الذوق » و « النزوع » . فالادراك الذوقي لماهية المحبوب هو الذي نسميه بالمعرفة ، والاقبال الكلي عليه هو مانسميه بالنزوع. لقد كان الصوفية يجمعون على ان المعرفة والحب الالهي شيء واحد وحقيقة واحدة . يدل على ذلك اطلاقهم اسم « **العارف** » على الصوفي الفاني في محبة الله ، يقول القشيري في وصف « **العارف** » : فاذا صار من الخلق اجنبيا ، ومن آفات نفسه بريا .. ودامت في السر مع الله مناجاته ، وحق كل لحظة اليه رجوعه ، وصار محدثا من قبل الحق سبحانه بتعرف اسراره بما يجريه من تصاريف اقداره يسمى عند ذلك « عارفا » ، وتسمى حالته « معرفة » ، وبالجملة فبمقدار **اجنبيته** عن نفسه تحصل معرفته بربه » (٣٧) .

فالصوفي في حال استغراقه في حب الله يدرك نوعا من المعرفة ومن اللذة لاعهد لغيره بهما. فهو في حال الحب يعرف محبوبه ، وفي حال المعرفة يحب معروفه ، اي ان المعروف والمحبوب اسمان لشيء واحد ، والمعرفة والحب وجهان لحقيقة واحدة . ويشبه الصوفية هذا النوع من المعرفة بالمعرفة الناشئة عن الاذواق والتجارب الحسية المباشرة، فان الانسان يدرك معنى الحلاوة في الشيء الحلو ، ومعنى المرارة في الشيء المر ادراكا مباشرا ولا يستطيع وصف الحلاوة والمرارة ولا تعليلهما ، ولا نقل معنيهما الى من حرم حاسة الذوق . وكذلك الحال في التجربة الصوفية ، الا

---

(٣٦) الغزالي ، ابو حامد ، احياء علوم الدين جـ ٣ ص ١٥.

(٣٧) الرسالة القشيرية ص ١٤١ .

ان المعرفة الحاصلة فيها ليست راجعة الى الحس او العقل ، وانما هى نور يقذف به الله فى قلب من احبه ، او هى اشراق الجانب الالهي فى قلب الصوفى او العارف .

فى ضوء ماتقدم نستطيع ان نقف عند النصوص التى اوردها الهروى الانصارى في اغتراب العارف متأملين فيها ومزيلين عنها خفاءها . يضع الهروى الانصارى غربة الهمة فى درجة أعلى من غربة الأبدان وغربة الأفعال ؛ لان همة العارف حائمة حول معروفه وهو الله سبحانه وتعالى ، فهو غريب فى أبناء الآخرة لانهم واقفون مع علمهم وعبادتهم وزهدهم وايمانهم واسلامهم يرجون ثواب الآخرة على ماقدموا من طاعات وعلى امتثالهم للأوامر والنواهى والتكاليف ، أما العارف فهمته واقفة مع معبوده ، يقول القشيرى : « الزاهد غريب فى الدنيا والعارف غريب فى الآخرة » . فالعارف غريب بين اهل الآخرة لا يعرفه العباد ولا الزهاد ، وانما يعرفه من هو مثله ، ومن كانت همته كهمته .

ويذكر الهروى ان « العارف فى شاهده غريب » ، والشاهد هنا جاء بمعنى الدليل ؛ اى الدليل على صحة ماوصل اليه العارف من معرفة . وهذا الدليل او الشاهد ليس هو حاكم الحس ولا حاكم العقل وانما هو من النور الالهي يقذف به الله فى القلب فينكشف به سر الخليقة . وهذا النور هو الذى اعاد للغزالي الامن واليقين فى المعارف بعد محنة الشك . يقول الغزالى : « ولم يكن ذلك (اى عودة الامن واليقين التى نفسه بعد الشك) بنظم دليل وترتيب كلام ، بل بنور قذفه الله تعالى فى الصدر ، وذلك النور هو مفتاح اثر المعارف . فمن ظن ان الكشف موقوف على الادلة المحررة فقد ضيق رحمة الله تعالى الواسعة . ولما سئل رسول الله عليه السلام عن « الشرح » ومعناه فى قوله تعالى : « فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام » فقال : « هو نور يقذفه الله تعالى في القلب . فقيل : وماعلامته ؟ فقال : **التجافي** عن دار الغرور ، والانابة الى دار الخلود » (٣٨) . فالعارف فى شاهده غريب لأنه لايلتمس شهادة الحس ولا شهادة العقل التى الفها الناس ، ولكن شاهده امر يجده في قلبه ، اتجه بهمته الى الترصد له ، فتجافى عن الدنيا واقترب منها واناب الى دار الخلود يلتمس القرب من الله والانس به والشوق اليه والفرح بلقائه .

فالعارف فى شاهده غريب ، ومصحوبه فى شاهده هو الذى يصحبه من العلم والعمل والحال ، وهو غريب بالنسبة الى غيره ممن لم يذق طعم هذا الشأن ، غريب لانه نظر الى باطن

---

(٣٨) الغزالى ، المنقذ من الضلال ص ١١ .

الأعمال دون ظاهرها ، وعد العارف شعائر الدين رموزا يقصد بها معاني باطنية . فرسوم الشريعة هي الظاهر ، ومعانيها التي هي اعمال القلوب هي الباطن . وليس للظاهر قيمة في ذاته وانما قيمته في المعنى الروحي الذي يقصد منه . فلننظر كيف يؤول الصوفية مناسك الحج ويبحثون عن معانيه الروحية الباطنة وراء الرسوم الظاهرة : يقول السراج « فاذا بلغوا (اى الحجاج) الميقات غسلوا ابدانهم بالماء ، وغسلوا قلوبهم بالتوبة . واذا نزعوا للاحرام تجردوا وحلوا العقد واتزروا وارتدوا : فكذلك نزعوا عن اسرارهم الغل والحسد ، وحلوا من قلوبهم عقد الهوى ومحبة الدنيا ، ولم يعودوا الى ماخرجوا منه من ذلك. فاذا قالوا : « لبيك لاشريك لك » لايجيبون بعد ذلك دواعي النفس والشيطان والهوى بما اجابوا الحق بالتلبية واقروا انه لا شريك له .

فاذا استلموا الحجر الاسود وقبلوه ،علموا انهم يبايعون الله بأيمانهم ، فمن الادب الا يمدوا بعد ذلك ايمانهم الى مراد وشهوة . فاذاجاءوا الى الصفا ، فمن الادب الا تعترض بعد ذلك كدورة الصفا قلوبهم . فاذا هم هرولوا بين الصفا والمروة واسرعوا في مشيهم ، فمن الادب ان يسرعوا في الفرار من عدوهم ويهرولوا من متابعة نفوسهم وهواهم وشيطانهم » (٣٩) .

والذهاب الى « منى » رمز للذاهب الذاهبين يسلون الى مناهم . ووقوفهم عرفات رمز لتعرفهم على معروفهم وهو الحق . وكسرهم الحجارة رمز لكسر الارادات والشهوات، ورميهم الحجارة رمز لترك ملاحظة الاعمال ومشاهدة النفوس لها . والتعلق باستار الكعبة رمز للتعلق بالله دون غيره .

وهناك نظائر كثيرة من التاويل الرمزي للعبادات الاخرى كالصلاة والصوم .

فهمة العارف منصرفة الى الكشف عن المعاني الروحية وراء الرسوم الظاهرة ، ومعرفة الحكمة التي ارادها الله ورسوله من شرعه وامره ونهيه وتكليفه وابتلائه . وهذه المعرفة غريبة جدا عند العلماء ، لان هذه المعرفة ليست وليدة الحس والنظر ولكنها وليدة الكشف عند اشتغال القلب بالوجد . فكل مايظهره وجد العارف بالله واسمائه وصفاته واحكامه واوامره ونواهيه وعباداته غريب على اهل « العلم » ، لاتطيقه اشارة ولا تحمله عبارة . يقول محيي الدين بن عربي في فصوص الحكم : « فمن اراد العثور على هذه الحكمة ... فلينزل عن حكم عقله الى شهوته ، ويكون حيوانا مطلقا ، حتى يكشف ماتكشفه كل دابة فيما عدا الثقلين . فحينئذ

---

(٣٩) السراج ، ابو نصر ، كتاب اللمع ص ٧١١ .

يعلم أنه قد تحقق بحيوانيته ، وعلامته علامتان :الواحدة هذا الكشف . والعلامة الثانية الخرس بحيث انه لو اراد النطق بما رآه لم يقدر » (٤٠).

وتلك هي **حالة الاستغراق الروحي للعارف** التي يطلق عليها الصوفية اسم الفناء والجذب والوجد . وفي هذه الحالة تكون غربة العارف غربة الغربة ؛ لان الغربة هي في الاصل ان يكون الانسان بين ابناء جنسه غريبا مع ان له نسبة فيهم ، اما غربة المعرفة فلا يبقى معها نسبة بينه وبين ابناء جنسه ، لانه فنى عن الصفات البشرية وبقى بصفات الالهية .

* * *

(٤٠) ابن عربي ، محي الدين ، نصوص الحكم ص ١٨٦ ،تحقيق ابو العلا عفيفي ، القاهرة ١٩٤٦ .

مراد وهبة *

الاغتراب والوعي الكوني

دراسة في هيجل وماركس وفرويد

قضية الاغتراب ، في نشأتها ، مردودة الى نظرية العقد الاجتماعي عند روسو . اما شيوعها فمردود الى نشر كتاب غير كامل لماركس عام ١٩٣٢ عنوانه « مخطوطات اقتصادية وفلسفية عام ١٨٤٤ » .

تعريف روسو للاغتراب وارد في الفصل الرابع من الكتاب الاول من « العقد الاجتماعي » حيث يقول :

« ان تغترب يعني ان تعطى او ان تبيع . فالانسان الذي يصبح عبدا لآخر لا يعطي ذاته وانما يبيع ذاته على الاقل من اجل بقاء حياته . اما الشعب فمن اجل ماذا يبيع ذاته ؟ » (١)

هذا التعريف ينبثق عنه التمايز بين العطاء والبيع . العطاء مجاني الطابع ، اما البيع فينطوي على التبادل . ومن ثم يرى روسو ان القول بان الانسان يعطي ذاته مجانا قول محال وغير متصور ،

---

* استاذ ورئيس قسم الفلسفة بكلية التربية ـ جامعة عين شمس

(١) Rousseau, **Contrat Social**, Paris, 1931, p. 239.

استنادا الى هذه الحقيقة ، وهى ان من يقوم بفعل العطاء انسان مجنون والجنون لا يولد اى حق . اغتراب الفرد ، اذن عند روسو ، هو اغتراب جزئي وليس اغترابا كليا . اما اغتراب الشعب فمن الممكن ان يكون كليا اذا احال نفسه الى سلطة مطلقة .

وقد تأثر **هيجل** بهذا الفصل من كتاب روسو ، ونوه بهذا التأثر في كتاب « محاضرات في تاريخ الفلسفة » . بيد ان هذا التنويه لم يكن خاليا من النقد . فهيجل يأخذ على روسو تناوله المجرد لمفهوم الاغتراب . ويلزم من هذا النقد أن يكون هيجل واقعيا في تفسيره للاغتراب ، فهل هو كذلك ؟

في الفصل المعنون « **الروح المغترب عن ذاته** » من كتاب « **فنومنولوجيا الروح** » يربط هيجل بين « الثقافة » و « **الاغتراب** » . فالثقافة ، عنده ، تعنى أن يعارض الفرد ذاته ، ذلك ان الذات الفردية تسلب ذاتها من أجل الحصول على حقيقتها الشاملة ، وحقيقتها الشاملة هي الثقافة لأن الثقافة هي كل ما ينتجه الانسان ، ونتاجه مكثف في عنصرين : الدولة والثروة . الدولة توحد بين الافراد من خلال « **الكل** » ، اما الثروة فتوحد بين الافراد ولكن من خلال « **الفرد** » . ومن هنا يقوم التناقض بين الدولة والثروة ، اى بين الشمولية والليبرالية ، اى بين الخضوع للوضع الراهن والثورة على الوضع الراهن . ورفع التناقض امر لازم بحكم طبيعة المنهج الجدلي عند هيجل . ومع ذلك تجاهل هيجل الرفع واثر الخضوع على الثورة حين ربط بين الخضوع و « الوعى النبيل » وبين الثورة و « الوعى الدنىء » .

فالدولة ، عند هيجل ، تنطوى على ثلاثة عناصر : الاسرة او الدولة في شكلها المباشر ، والمجتمع المدنى او البرجوازى او دولة الاقتصاد الحر ، والدولة بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة من حيث انها تمثل الوحدة العضوية للحياة السياسية . (٢) وهذا المعنى الثالث للدولة يقابل الفكرة الشاملة عند هيجل ، اما المجتمع البرجوازى فهو مجرد ظاهرة ، حيث ان الفكرة الشاملة فيه فى حالة وحدة لا واعية كامنة فى التفاعل بين الافراد . ومع ذلك فهيجل مقتنع بان الكل سابق على الاجزاء ، وان الاجزاء موجودة من اجل ان يحقق الكل وجوده الواقعى . ومعنى ذلك ان التناقض قائم بين المجتمع البرجوازى والحياة السياسية ، قائم بين الفرد البرجوازى المنشغل بحياته اليومية ، والمواطن المدرك لحقيقته الخالدة فى حياة المدنية ، ولارادته المماثلة لارادة العامة . وهذا التناقض هو الذى يولد « الوعى التعس » او « الاغتراب » .

وهذا الاغتراب السياسي ، عند هيجل ، يلازمه اغتراب ديني ، لأن الفرد حين يغترب سياسيا يلجأ الى الاحتماء فى طبيعة ابدية تجاوز ذاته . وقد حاول هيجل رفع هذا التناقض بين الفرد والدولة حين تصور امكان تحول الفرد الى مواطن ، ومملكة السماء الى مملكة الارض . (٣)

---

(٢) Hegel, **Principles de la Philosophie du droit,** Gallimard, 1940. troisieme partie.

(٣) **The Phenomenology of Mind,** p. 60. translated by J. B. Baillie.

وهى محاولة بلا سند واقعى ، لأن التناقض ليس بين البرجوازية والدولة ، وانما هو في الصراع الداخلي للمجتمع البرجوازى ، اى ف **الصراع الطبقى** .

وقد اكتشف ماركس مفهوم الصراع الطبقى من تحليله لمفهوم الاغتراب . ولهذا يتجاوز مفهوم الاغتراب عند ماركس مفهومه عند كل من هيجل وفويرباخ .

في الفصل المعنون « **الوعى الذاتي** » من كتاب « **فنومنولوجيا الروح** » يتصور هيجل ان الحياة ظاهرة غريبة عنا ، فالوعى الذاتي هو وعى انسانى بالحياة ، ولكنه يظهر كما لو كان شخصا آخر فارى ذاتي خارج ذاتي . وهذا التخارج للذات بالنسبة الى ذاتها هو الذى يكون حركة الوعى الذاتي . واللحظة الاولى لهذا الوعى الذاتي هى الرغبة ، الرغبة في الحياة . ولكن الحياة ليست فقط حياتى الخاصة بى كوجود جزئي ، وانما هى ايضا الحياة بوجه عام ، الحياة كجنس genus والحياة فى تطورها في الطبيعة اولا وفى التاريخ ثانيا تواجه الوعى الذاتى على انه شيء خارجي ان الحياة هي القوة الكلية او الماهية الموضوعية . انها صراع ضد ظاهرة الموت .

ولماركس تعليقان على هذه الفقرة ، احدهما في كتاباته المبكرة ، والآخر في « **الايديولوجيا الالمانية** » . يقول ماركس عن الموت انه « يبدو انتصارا للنوع على الفرد ، ويبدو انه يناقض وحدة النوع . بيد ان الفرد الجزئي هو مجرد موجود محدد ومتطور ، ومن ثم فهو فان » . والوعى ، عند الانسان ، ليس الا هذا الادراك للنوع الذى ينطوى على موت الفردية الجزئية » . وفى « **الايديولوجيا الالمانية** » يبين ماركس ان شروط الحياة ، بالمعنى البيولوجى ، اصبحت غريبة عنا . اننا نعثر عليها خارج ذواتنا متمثلة في اشكال موضوعية صلبة . ولهذا فان الاغتراب الذاتي ، وهو جوهر الفرد ، ليس مجرد تخارج الذات ، اذ هو يكشف عن نفسه بأسلوب عدواني من حيث ان الفرد الجزئي هو الذى يعاني الموت ، وهو بالرغم من انه ليس الا ذاتية الا انه يجد نفسه محوطا بواقع **موضوعى** . وعند هيجل **الانا** الآخر . ومن ثم فان الآخر يبدو لى كانه ذاتي وآخر غير ذاتي في آن واحد . والنتيجة الصراع ضد الموت من اجل تأكيد الذات ، وعلاقة جدلية بين السيطرة والخضوع . ومعنى ذلك ان الوعى الذاتي هو وعى بالآخر ، وعى بالبيئة الانسانية ، على حد قول ماركس ، اى وعى بالتاريخ وليس وعيا بالطبيعة . ومن هنا فان الفرد يكتسب وعيه بنفسه كانسان متطور من خلال وجوده في تاريخ المجتمع . وهكذا يصبح التداخل بين الافراد ، والسيطرة على الطبيعة وثانيهما بفضل العمل وصراع الافراد من اجل تأكيد ذواتهم ، مجالا خصبا للتأمل من قبل الوعى الذاتي . بيد ان هذا الوعى الذاتي لا يقف عند حد التأمل ، ذلك ان مشروعه الاساسى بحكم طبيعته الفعالة ، هو ازالة الاغتراب بتوسط موضوع مناقض لطبيعته الذاتية .

يقول ماركس : « ان الانسان من حيث هو انسان هو من انتاج المجتمع ، كما ان المجتمع هو من انتاج الانسان . فالفاعلية والعقل مضمونهما **اجتماعى** وكذلك **اصولهما** . لدينا

اذن فاعلية اجتماعية وانسان اجتماعي . والدلالة **الانسانية** للطبيعة ليس لها وجود الا بالنسبة الى انسان **اجتماعي** . لانه في هذه الحالة وفيها وحدها ، تكون الطبيعة على علاقة بالانسان ، وتكون اساس وجود الانسان من اجل الاخرين ، ووجود الاخرين من اجله . وعندئذ ، وعندئذ فقط ، تكون الطبيعة اساسا لخبرة الانسان **الانسانية** ، وعنصرا حيويا للحقيقة الانسانية ، ويصبح الوجود الطبيعي للانسان ، ها هنا ، وجودا **انسانيا** ، وتصبح الطبيعة ذاتها انسانية بالنسبة الى الانسان .. وهكذا يصبح المجتمع هو الوحدة النهائية للانسان والطبيعة ، اى هو الاحياء الحقيقى ، والسمة الطبيعية للانسان ، والسمة الانسانية للطبيعة » .

هذا النص يفيد رؤية ماركس العلمانية ، وهى رؤية ترمز الى اسلوب تحرير الانسان من الاغتراب حيث ينتمى الانسان ، من جهة انه منتج لحياته ، الى طبيعته الكلية التي كانت مغتربة عنه عند نشاة المجتمع .

ويلزم من هذه الرؤية العلمانية ان ثمة اغترابا آخر بالاضافة الى الاغتراب السياسي هو الاغتراب في الدين ، وقد تفرغ فويرباخ (*) لنقده متاثرا بمقولة « الوعى التعس » عند هيجل . وهذا النوع من الاغتراب مردود الى مقولة « المفارق » التي تعنى ان الله هو السيد والانسان هو العبد ، ومن ثم يحال الانسان الى عدم وجودى يتولد منه الاحساس بالضعة . بيد ان نقد فويرباخ هو نقد نظرى لا يفضى الى ازالة الاغتراب ، الامر الذى دفع ماركس الى البحث عن اصل الاغتراب الدينى في الواقع المادى للانسان . يقول ماركس :

« ان اساس النقد اللاديني هو على النحو التالى : ان الانسان هو الذى يصنع الدين ، وليس العكس . فالدين ، في حقيقته ، هو الوعى الذاتي للانسان طالما انه لم يجد نفسه او انه فقد نفسه . بيد ان الانسان ليس موجودا مجردا ، جالسا على قدميه خارج العالم ، بل انه العالم الانساني والدولة والمجتمع . وهذه الدولة وهذا المجتمع هما اللذان يصنعان الدين . والدين ، عندئذ ، يصبح هو وعى العالم مقلوبا ، لانهما عالم مقلوب . ان الدين هو النظرية العامة لهذا العالم ، انه موسوعته الموجزة ، انه منطقه في اسلوب شعبى . انه شرفه الروحي ، انه حميته ، وازعه الاخلاقى ، اساس التعزية والتبرير ، انه التحقيق المذهل للوجود الانسانى طالما ان الوجود الانساني يخلو من الوجود الحقيقي . ولهذا فان النضال ضد الدين هو نضال ، بطريق غير مباشر ، ضد هذا العالم ذى الرائحة العطرة الروحية المتمثلة في الدين » . (٤)

ومعنى هذا النص ان الاغتراب الدينى لا يزول بالنقد النظرى ، وانما بالنضال ضد الظروف المادية المولدة له . ثم هو لا يزول بالفلسفة المثالية الهيجلية ، لان كل ما قدمته لنا هذه

(*) انظر مقال الاستاذ الدكتور حسن حنفى في هذا العدد وكذلك الحوار المكمل لهذه الدراسات (التحرير) .

(٤) Ibid ; p. 43 (Trans)

الفلسفة نعيم نظري بديل عن نعيم الدين .ذلك ان خطأ هيجل يكمن في توهمه ان الوعي الذاتي يصبح وعيا بذاته من خلال موضوعه ،وفي توهمه انه بهذا الاسلوب قد رد الموضوع الى ذاته . والامر على الضد من ذلك ، اذيبقى الموضوع من غير مجاوزة له . والفيلسوف الهيجلي هو وحده الذي يتصور ان مجرد التفكير في الموضوع يكفي للتحكم فيه .

والسؤال اذن :

ماهي الظروف المادية المولدة للاغتراب عندماركس ؟

هي ظروف اقتصادية واجتماعية تدور على فائض القيمة . فتحليل ماركس الاقتصادي السياسي لفائض القيمة يكشف عن التطور الجدلي والتاريخي لراس المال .. اعظم اغتراب للانسان في تاريخه .

ونزيد الامر ايضاحا بنص من كتاب « راس المال » . يقول ماركس « حللنا ، في الجزء الاول ، الظواهر المتعلقة **بعملية الانتاج الراسمالي** كعملية انتاجية بغض النظر عن التاثيرات الثانوية الناشئة عن الظروف الخارجة عن مجال هذه العملية .بيد ان هذه العملية ، في معناها الدقيق ، لا تستوعب حركة راس المال ، اذ يضاف اليها في الواقع **عملية الدوران** ، وهي موضوع تحليلنا في الجزء الثاني ، وبالذات في الفصل الثالث . وقد افضى بنا هذا التحليل الى ان العملية الراسمالية للانتاج هي خليط من عملية الانتاج والدوران .ولكن مفهوم هذا الخليط لا يمكن ان يكون موضع بحث في الجزء الثالث ، ذلك ان الذي يهمنا هو الصور العينية التي تنشا عن **حركة الانتاج الراسمالي ككل** . ان رؤوس الاموال تتحرك وتلقي في صور عينية الى الحد الذي فيه تبدو صورة راس المال في عملية الانتاج وصورته في عملية الدوران وكانها جوانب خاصة من هذه الصور العينية » . (٥٦)

هذا النص يكشف منهج ماركس في التحليل، ويتلخص في الانتقال من الماهية الى المظهر ، والماهية هنا هي قيمة العمل اصل فائض القيمة، اي عملية الانتاج ذاتها . اما المظهر فهو السوق وقانون العرض والطلب . والنتيجة ان البداية والنهاية في العملية الراسمالية للانتاج هي النقود والسلعة تقع بينهما . ويصوغ ماركس هذه النتيجة صياغة رمزية على النحو التالي : ن ــ س ــ ن ١ اي ان ن < ن ١ حيث ان ن ترمز الى النقود ، س ترمز الى السلعة . والمفارقة في هذه الصياغة ان راس المال هو الذى ينتج الانسان ، في حين ان الانسان، في الاصل ، هو الذي ينتج راس المال . ومن هنا اغتراب كل من العامل والراسمالي ، في العملية الراسمالية للانتاج ، على الرغم عن ان كلا منهما نقيض الاخر . ويبقى بعد ذلك تحديد مكان كل منهما في هذا التناقض . الراسمالي مضطر الى المحافظة على وجوده، وبالتالي المحافظة على وجود نقيضه وهو العامل . اما العامل فهو مضطر الى ازالة وجوده ، وبالتالي ازالة وجود نقيضه وهو شرط وجوده كعامل ، اي الراسمالي . والفارق

(٥) K. Marx, **Capital**, translated by Samuel Moore and Edward Aveling, vol. III (Chicago : Charles H. Kerr and Co., 1932) pp. 34-38. (Trans.)

بين اغتراب كل منهما ان الراسمالي يجــد في اغترابه الذاتي قوته وخيره ، ويجد العامل في اغترابه الذاتي انه لا حول له ولا قوة، وان وجود لا انساني . ومن ثم يحافظ الراسمالي على هذا التناقض في حين يرغب العامل في تدميره .

نخلص من ذلك الى ان العامل هو الشخص الاولي والاساسي لظاهرة الاغتراب، اما الراسمالي فهو الشخص الثانوي . ومعنى ذلك انه اذا كان ناتج العمل لاينتمي الى العامل ، واذا كان العامل يواجه ناتجه كقوة غريبة فهذا ليس ممكنا الا لانه (ناتج العمل) ينتمي الى انسان آخر غير العامل . وهكذا ينتج العامل ــ خلال العمــل المغترب ــ علاقة انســان غريب عن العمل ، ويقف خارجه بهذا العمل ، اي ان علاقة العامل بالعمل تولــد علاقة الراسمالي . ومن هنا يقول ماركس « ان راس المال يصبح قوة اجتماعية مستقلة ومغتربة »(٦) ، « وهذه هي عملية اغتراب عمــل العامــل ذاته » (٧)

ومن هنا تنشا مفارقة اخرى تدور على ان فعالية كل من العامل والراسمالي **فعالية مغتربة.**

والسؤال اذن :

كيف تكون الفعالية مغتربة ؟

ان الفعالية تعني التخارج ، فهل التخارج يحمل في طياته الاغتراب ؟

جواب ماركس بالسلب ، وهو جواب مستفاد من نقد مفهوم التخارج عند هيجل حين يعرف ماركس الاغتراب الناشىء عن العمل :

«هذه الحقيقة لا تعبر الا عن ان الشيء الذي ينتجه العمل ــ ناتج العمل ــ يواجهه كشــيء غريب ، كقوة مستقلة عن المنتج . فناتج العمــل هو عمل تجسد في موضوع ، اصبح ماديا ، كأنه تموضع العمل ، فتحقق العمل هو تموضعه . وفي مجال الاقتصاد السياسي فان هذا التحقق للعمل يبدو فقدانا للتحقق بالنسبة الى العمال ، ويبدو التموضع فقدانا للموضوع وعبودية له ، ويبدو التملك اغترابا ، او تخارجا .... وكل هــذه النتائج لازمة عن الحقيقة القائلة : ان العامــل يرتبط بناتج عمله على انه موضوع غريب » (٨) .

وثمة ملحوظتان على هذا النص . الملحوظة الاولى ان اسم هيجل لم يذكر صراحة، والملحوظة الثانية انه ليس ثمة استدلال فلسفي من هــذا التحليل الاقتصادي . ومع ذلك فنظرة سريعة الكشف عن نقــد عميق لفلسفة هيجل ، ذلك ان الاغتراب متميز من الواقع الموضوعي ، ومــن التموضع في العمل . التموضع خاصية العمل على الاطلاق ، وخاصية العلاقة بين الممارسة الانسانية

---

(٦) K. Marx, Capital, vol. I. p. 608 ; vol. III, p. 264

(٧) Ibid.

(٨) K. Marx, Economic and philosophic manuscripts of 1844, Moscow 1967, p. 66.

وموضوعات العالم الخارجي . اما الاغتراب فيولازم من التقسيم الاجتماعي للعمل في المجتمع الراسمالي ، ومن بزوغ العامل الحر المزعوم الذي يعمل بوسائل انتاج تنتمي الى انسان آخر ، ومن ثم تبدو هذه الوسائل ونتائج عمله كما لو كانت قوة مستقلة وغريبة .

خطا هيجل اذن يقوم في الربط العضوي بين التخارج او التموضع والاغتراب . وتصحيح هذا الخطا ، في راي ماركس ، هو في التمييز بين التموضع في العمل على الاطلاق واغتراب الذات والموضوع في الشكل الراسمالي للعمل . يقول : « ان ماهية الاغتراب لا تكمن في كون الانسان يموضع ذاته بصورة غير انسانية وفي تعارض مع ذاته ، ولكن تكمن في كونه يموضع ذاته في تمايز من الفكر المجرد وفي تعارض معه » . (٩)

ويترتب على الربط بين التموضع والاغتراب ان ازالة الاغتراب تستلزم ازالة التموضع . وهذا وهم « المهمة اذن هي في مجاوزة موضوع الوعي . والموضوعية من حيث هي كذلك تعتبر علاقة انسانية مغتربة لا تتفق مع ماهية الانسان ، ولا مع الوعي الذاتي . واعادة تملك الماهية الموضوعية للانسان المولودة في شكل اغتراب كشيء غريب لا تعني اذن ازالة الاغتراب فحسب ، بل ازالة الموضوعية كذلك . وبعبارة اخرى يمكن القول بان الانسان يعتبر موجودا روحيا غير موضوعي . » (١٠)

وبعد ان يكشف ماركس عن هذا الانسان الوهمي الناشيء من مفهوم هيجل الزائف عن الموضوعية يطرح مفهومه على النحو التالي : « حيث يوجد الانسان الواقعي الجسدي ، الانسان الذي يضع قدميه ثابتة على ارض صلبة ، الانسان الذي يستنشق ويزفر كل قوى الطبيعة ، وحيث يتصور هذا الانسان القوى الواقعية والموضوعية والجوهرية على انها موضوعات غريبة عن طريق تخارجه ، فليس فعل الوضع هو الذات في هذه العملية ، انها ذاتية القوى الجوهرية الموضوعية التي لا بد ، من ثم ، ان يكون فعلها شيئا موضوعيا . فالموجود الموضوعي يسلك بطريقة موضوعية . وما كان ليسلك بطريقة موضوعية لو لم تكن الموضوعية في صميم وجوده . انه لا يخلق الا موضوعات لانه انما يتاسس بهذه الموضوعات ـ لانه في قراره ذاته طبيعة . ومن اجل ذلك فان هذا الموجود الموضوعي ، في فعل الخلق ، لا ينتقل من حالة النشاط الخالص الى حالة خلق الموضوع ، بل على الضد من ذلك ، فانتاجه الموضوعي لا يؤكد سوى نشاطه الموضوعي ، فيؤسس نشاطه على انه موجود طبيعي وموضوعي ... فان تكون موضوعيا وطبيعيا وحسيا ، وان يكون لك موضوع وطبيعة وحس خارج ذاتك ، في آن واحد ، او ان تكون انت ذاتك موضوعا وطبيعة وحسا لطرف ثالث ، فالمعنى واحد ... ان موجودا غير موضوعي هو عدم ـ لا ـ موجود » . (١١)

---

(٩) Ibid., p. 138

(١٠) Ibid., p. 141

(١١) Ibid., pp. 144-145

اذن ماذا يعني التموضع عند ماركس ؟

للجواب عن هذا السؤال يميز ماركس في « راس المال » بين التموضع والتشيؤ . التموضع ليس الا تاكيد الانسان لذاته في موضوع ، ليس الا تجسيد الانسان للانا . اما التشيؤ فهو انفصال الذات المتموضعة عن ذاتها ، ولهذا فان التشيؤ سلب للانسان ، وسلب لشخصيته ، وعزله عن اخوانه بني البشر ، فيفقد الموضوع طابعه الانساني ، ويقف معارضا للانسان بل بديلا عنه . (١٢) ومن هنا يمكن القول بان التموضع لا ينتهي الى التشيؤ بالضرورة ، ولكن التشيؤ يستلزم التموضع بالضرورة . ذلك ان التشيؤ يحيل الموضوع من موضوع انساني منتم الى الانسان الى موضوع لاانساني ومعارض للانسان.

ويكشف التشيؤ طبيعة الانتاج الراسمالي ، طبيعته المجنونة . ان عالم التشيؤ عبارة عن عالم علاقات اجتماعية بين اشياء تتسم بخصائص البشر ، ومن ثم يصبح البشر في حوزة الاشياء ، ولتنشأ علاقات اجتماعية بين الاشياء ، وعلاقات مادية بين الافراد ، الامر الذي يؤدي الى ان يمنح البشر ثقتهم للاشياء وليس لبعضهم البعض ، والى ان تصبح الثقة ذاتها ، ـ وهي من خصائص الذات الانسانية ـ خاصية للاشياء الطبيعية من حيث هي مستقلة عن الانسان .

ويلزم من ذلك ان التشيؤ ينطوي على طابع « طبقي » . فتسلط الراسمالي على العامل ليس الا تسلط شروط العمل على العامل ذاته . واستقلال شروط العمل بفضل العامل وعلى الرغم منه لا يعني الا تسلط الشيء على الانسان ، وتسلط العمل الميت على العمل الحي ، وتسلط الانتاج على المنتج . (١٣) والتسلط ، في نهاية الامر ، ينطوي على تناقضات كل منها في حال اغتراب .

اذن فالطابع الطبقي للتشيؤ ينزع منه **الطابع الطبقي للاغتراب** . فالتشيؤ يكشف عن عدم التكافؤ بين من يخلق الحضارة (العامل) ومن يستثمرها (الراسمالي) ، وكل منهما يمثل اشياء متشخصة ، فيغترب الانسان . ومعنى ذلك **ان العامل ، في الوقت الذي فيه ينتج الحضارة فانه ينتجها في شكلها المغترب ، ويلزم من ذلك ان الحضارة في تناقض مع الانسان** . وهذه النتيجة التي انتهى اليها ماركس استنادا الى التحليل الاقتصادي والفلسفي انتهى اليها فرويد استنادا الى التحليل النفسي .

والسؤال عندئذ :

ما العلاقة بين الاغتراب والحضارة عند فرويد ؟

الجواب على هذا السؤال كامن في كتابين ظهرا في الطبعة الانجليزية عام ١٩٢٨ و ١٩٢٩ وعنوان الاول « مستقبل وهم » وعنوان الثاني **« الحضارة وما تنطوي عليه من عدم الرضى »** .

(١٢) Capital, vol. I, p. 101 ; vol. III, 574

(١٣) Marx Engels, Archives, vol. II, p. 58

وجواب فرويد يدور على فكرة محورية ان الحضارة تأسست بفضل الانسان وعلى الرغم منه . أسسها الانسان دفاعا عن ذاته ازاء عدوان الطبيعة ، ولكنها جاءت على نحو يتعارض وتحقيق اهوائه . ومن هنا يقول فرويد ان كل فرد ، في الواقع ، هو عدو الحضارة . فالحضارة تقوم على كبت الغرائز ، ولهذا فهي « عصابية » الطابع . ويستعين فرويد للتدليل على هذه النظرية بشواهد من الماضي السحيق منقولة عن كتاب « الغصن الذهبي » لفريزر ، وعن نظرية التطور لداروين . فالمجتمع البدائي هو مجتمع القطيع محكوم بحاكم قوي الشكيمة ومطلق ، وهو في نفس الوقت ، في مقام الاب . جميع الذكور تحت أمرته وجميع النساء في حوزته ، الامر الذي اثار حفيظة الذكور فاتفقوا على قتله وأكله . وكان لهم ما اتفقوا عليه، ولكنهم عانوا بعد ذلك من ازدواج العاطفة . ففي باطن كراهتهم للاب تكمن عاطفة حب تجاهه، الامر الذي ادى بهم **الى الاحساس بالذنب** وفرويد يرد هذا الاحساس بالذنب الى ما يسميه **بعقدة اوديب**، وتولد عن هذا الاحساس وهذه العقدة ما يسميه فرويد «بالأنا الاعلى» وهو جملة الاوامر الاخلاقية التي تهدف الى منع تكرار فعل القتل . وكان الانا الاعلى هو نواة تأسيس الدين ، وذلك بان احال قوى الطبيعة الى آلهة ، ومنحها خصائص الاب المتمثلة في القسوة والحنان . وبفضل هذا الانا الاعلى اصبح الانسان كائنا اخلاقيا واجتماعيا ، ومع ذلك فهذه الكينونة ذاتها هي ضد الانسان . وهذه « الضدية » تولد الاحساس بعدم الرضا ، بيد ان الدين يحاول ان يقدم له التعزية ولكن بلاجدوى . ويخلص فرويد من ذلك الى ان الدين وهم .

ولكن ما الوهم ؟

ان الوهم ليس بالضرورة خطأ ، بمعنى عدم تحققه او تناقضه مع الواقع . مثال ذلك : فتاة فقيرة لديها الوهم ان اميرا سيأتي ويتزوجها . هذا ممكن الحدوث . ومع ذلك فليس من السهل العثور على اوهام قد تحققت . ومن ثم يطلق فرويد على اي اعتقاد انه وهم حين تكون رغبة التحقيق هي الدافع الاساسي الى تجاهل علاقته مع الواقع . ومن هذه الزاوية يقال على النظريات الدينية انها اوهام ، اذ هي لا تخضع لاي برهان ، كما انه ليس في الامكان اجبار اي انسان على اعتبارها صادقة او على الايمان بها ، وبنفس القدر لا يمكن رفضها . ان الغاز الكون يمكن ان تتكشف لنا تدريجيا بالبحث . وثمة اسئلة عديدة لم نجد لها جوابا في العلم ، ومع ذلك فالبحث العلمي هو الوسيلة الوحيدة الى معرفة العالم الخارجي ، وسيطرة العقل كفيلة بازالة الاوهام . ومن غير ذلك فان البشرية ستظل قابعة في مرحلة الطفولة حيث السيطرة للاوعي دون الوعي .

ولكن ماذا يحدث عند سيطرة الوعي ؟

منطق النسق الفرويدي يلزمنا بجواب ينطوي على مفارقة :

تدمير الحضارة ، بحكم انها لا تقوم الا على اساس من الضغط والردع وحرمان الغرائز مما قد يرضيها . ومعنى ذلك ان اغتراب الانسان عن ذاته ، بحكم سيطرة اللاوعي على الوعي ، ظاهرة حضارية .

هذه هي النتيجة الحتمية للعلم الذي اسسه فرويد باسم « التحليل النفسي » او ما يمكن ان يقال عنه انه ((**علم اللاوعي**)) .

وثمة سؤال ها هنا لابد ان يثار :

هل فى الامكان تأسيس **« علم الوعي »** ؟

بداية الحضارة دليلنا فى الجواب عن هذا السؤال . وبدايتها مردودة الى عصر التكنيك الزراعي وليس الى عصر القنص ، ذلك ان القنص لم يستلزم احداث اى تغيير فى البيئة الطبيعية . فحين لم يجد الانسان البدائي حيوانا يصطاده ليأكله لم يكن امامه سوى الهجرة الى مكان يعثر فيه على الحيوان . ولكن مع زيادة السكان وقلة المعروض من الحيوان اضطر الانسان الى ابتكار وسيلة يرفع بها هذا التناقض ، وكانت الزراعة هي هذه الوسيلة . والزراعة تستلزم احداث تغيير فى البيئة الطبيعية مثل الحرث وحفر الترع واقامة السدود . واذا كانت الحضارة ، فى اساسها ، تغييرا فى البيئة الطبيعية فالزراعة ، عندئذ ، هي بداية الحضارة .

وتأسيسا على ذلك فان الحضارات الاولى كانت محدودة فى وادي النيل ، ووادي دجلة والفرات ، والهند . ، والصين . ففي هذه المناطق حدثت ثورة فى انتاج الطعام كان من شأنها ان غيرت الاسلوب المادي والاجتماعي للوجود الانساني . وسبب هذه الثورة مردودة الى **« ازمة الطعام »** فى عصر القنص ، وادى به البحث الى **« ابداع »** تكنيك الزراعة .

وادت الزراعة الى نشأة علاقة جديدة بين الانسان والطبيعة . **فلم يعد الانسان فى « وحدة لا واعية »** مع الطبيعة ، بل منفصلا عنها . .

وبفضل تكنيك الزراعة نشأ العلم . فمن الاشكال الناتجة فى عملية الغزل نشأت الهندسة ، ومن عدد الخيوط التي تنطوي عليها هذه العملية نشأ علم الحساب ، ومن الحركة الدائرية التى تنطوى عليها عملية النسج تأسس علم الميكانيكا ، واخترعت وسائل المواصلات .

وكان للزراعة تأثير على الحياة العقلية فبزغت الطقوس والاساطير لاجل تخصيب التربة واسقاط الامطار وازدياد المحصول . وتجسدت هذه الطقوس والاساطير فى حكومة ودين . ولهذا كان الكهان يتمتعون بصفة دينية ومدنية ، يقضون بين الناس ، ويفسرون الاحلام ، ويعالجون المرضى بالشعوذة ، وتلجأ اليهم العامة لاستشارتهم فى جميع الامور . كان الكهان هم الملوك وهم الفلاسفة ، وهم العلماء ، كلمتهم مسموعة وامرهم مطاع ، وحكمهم قانون .

وكانت القرية هي الوحدة الاساسية . ولكن مع ازدياد السكان ، وتعقد الحياة الاجتماعية ووفرة الطعام المنتج نشأت المدينة حيث يقيم فيها من لا يشتغل بانتاج الطعام ، وهم الصناع والتجار ، والامر الذى استلزم تنظيما مركزيا اداريا .

ولم يتحقق التمايز بين القرية والمدينة دفعة واحدة . ذلك ان سكان المدن كانوا يمتلكون ارضا زراعية ، ويقيمون فى اكواخ . ولكن مع التطور بدات المدينة فى التمايز فأنشىء المعبد وسط المدينة وكانت تقيم فيه الآلهة . ومن هنا ارتبطت الآلهة بحياة المدينة ، وكانوا اما حيوانات او على صورة انسان . ومن هنا ايضا كان الكهان يقيمون فى المدينة لادارتها ، ويتحكمون فى الارض الزراعية ، فيقومون بتوزيع الحبوب والمياه ، وتحديد اوقات البذر ، وجنى المحصول

وخزن الغلال ، اما الاعمال التي تتطلب جهداجسمانيا مثل البناء والتجارة والنسج والجزارة فلم تكن من مهام الكهان . ومـــن ثم نشــــأ « المجتمع الطبقي » ، ومثاله المدينة اليونانية حيث انقسم البشر الى سادة وعبيد .

نخلص من مفهوم بداية الحضارة الى الحقائق التالية :

- × اللاوعي باللا اغتراب يكمن في وحدة الانسان مع الطبيعة قبل أزمة الطعام .
- × الوعي بالاغتراب يكمن في انفصال الانسان عن الطبيعة .
- × الابداع يعني ان العلاقة بين الانسان والطبيعة هي علاقة رأسية وليست علاقة افقية . وهـذه العلاقــة الرأسية تعني مجاوزة الانسان للطبيعة ، وهذه المجاوزة تعني قدرة الانسان على تغيير الطبيعة ، وتغيير الطبيعة يعني تأنيسها .

* تأنيس الطبيعة يعني الوعـي بوحـدة الانسان مع الطبيعة .

* تأنيس الطبيعة ، حتى الآن ، ليس تاما ، وبالتالي فالوعي ليس تاما ، وتمام الوعي بتمام وحدة الانسان مع الطبيعة ، وتمام هذه الوحدة يعني ازالة الاغتراب .

السؤال اذن :

ما الذي يعوق تمام الوعي ؟

سلطة الاسطورة ، وسلطة الطبقة .

وكيف نزيل السلطتين ؟

زوال سلطة الاسطورة بالثورة العلمية .

وزوال سلطة الطبقة بالثورة الاجتماعية .

الثورة الاولى من شأنها ازالة اغتراب الانسان عن الطبيعة .

والثورة الثانية من شأنها ازالة اغتراب الانسان عن الانسان .

والوعي الناشىء عن هاتين الثورتين لـن يكون الا **وعيا كونيا** .

بيد ان الوعي الكوني لن يكون ممكنا الا ببزوغ **انسان كوني** .

فهل هذا في الامكان ؟

ممكن . استنادا الى قانونين :

قانون النشوء والارتقاء

وقانون الانتقال من الكم الى الكيف .

ولكن القانون لا يعمل في فراغ ، وانما يعمل في واقع مادي . والواقع المادي الراهن يتمثل في الثورة العلمية والتكنولوجية وهي تدور على محاور ثلاثة :

- × الفيزياء النووية .
- × الحاسبات الالكترونية .

× غزو الفضاء .

تفصيل ذلك :

الفزيا النووية هي « **علم الكون** » حديثا ،وهي الفلسفة الطبيعية قديما . والفارق بين الحديث والقديم هو فارق كيفي . فالفزياء النووية الحديثة هي بداية « تحكم » الانسان في الكون ، وهذا التحكم لم يكن واردا في الفزياءالنووية القديمة ، اذ اكتفت بالبحث عن اصل الاشياء في مبدأ واحد . ومع ذلك فقد كان لهاالفضل في الكشف عن ثلاثة افكار اساسية على حد قول نيتشه :

× ان يكون للاشياء اصل

× وان يكون هذا الاصل معقولا

× وان يكونالوسيلة الى « فهم » الكون..

هكذا كان الحال عند الطبيعيين الاولين . قال طاليس ان الماء هو المادة الاولى والجوهر الاوحد الذى تتكون منه الاشياء . ودعم هذاالراى بالدليل فقال : ان النبات والحيوان يغتذى بالرطوبة ، ومبدأ الرطوبة الماء . فما منهيغتذى الشيء يتكون منه بالضرورة ، ثم ان النبات والحيوانيولدان من الرطوبة فان الجراثيم الحية رطبة وما منه يولد الشي فهو مكون منه، بل ان التراب يتكون من الماء ويطفى عليه شيئافشيئا كما يشاهد في الدلتا المصرية وفي انهر ايونية حيث يتراكم الطمى عاما بعد عام ، ومايشاهد في هذه الاحوال الجزئية ينطبق على الارض بالاجمال فانها خرجت من الماء وصارتقرصا طافيا على وجهه كجزيرة كبرى في بحر عظيم ، وهي تستمد من هذا المحيط اللا متناهيالعناصر المائية التي تفتقر اليها (١٤) .

وعندما اعترض انكسمندريس (تلميذطاليس) على آراء استاذه دعم اعتراضه بالدليل فقال ان المبدأ الاول لا يمكن ان يكون معينا ، والا لم نفهم ان اشياء متمايزة تتركب منه . فدعا المادة الاولى باللا متناهي ، وهي مزيج منالاضداد . وادت هذه الدعوة فيما بعد الى رد الاشياء الى اكثر من عنصر واحد ، فقالابنادوقليس بالعناصر الاربعة : الماء والهواء والنار والتراب . ومن بعده ارتأى ديموقرطيس انالاشياء مكونة من ذرات غير منقسمة . وهذا هو اصل الفزياء النووية الحديثة ، ولكنها تجاوزتهكيفيا . فالطاقة أصل الاشياء تظهر على هيئة « **دقائق اولية** » وتصاغ **خصائصها** « **رياضيا** »الامر الذى يسمح بالقدرة على التنبؤ وبالتالي التحكم . ولكن ثمة امر آخر لا يقل اهمية .وهو انه اذا كان بنيان الكون رياضيا فلغة المستقبل لا بد وان تكون رمزية وليست لفظية.وهذا امر جوهرى لبزوغ الانسان الكونى .

والحاسبات الالكترونية تؤيد ــ ما نذهباليه ، فتشغيلها يستلزم تحويل اللغة اللفظيةالى لغة رمزية الامر الذى ادى الى ان تكون مساعدةللعقل كما كانت الآلات التقليدية مساعدة للعضلات ، اذ هي تساعده في حل المشاكلالعلمية ، وفي تذكر المعلومات ، وفي تشخيص الامراض ، وفي تصميم مختلف الانواع من الآلات،وفي الادارة الآلية للمصانع والشركات .

---

(١٤) Aristote, **Metaphysique**, Vrin, 1940, Tome I, A, 3,983b - 20

والسؤال الآن :

ما هو مستقبل العقل الانساني بعد الحاسبات الالكترونية ؟

ان ثقافة العقل على ضربين : « **ثقافة الذاكرة** » و « **ثقافة الابداع** » والفارق بينهما فارق كيفي ، فثقافة الذاكرة تثبيت لما حدث ، اما ثقافة الابداع فتجاوز لما حدث . والتربية البشرية تركز ، حتى الآن ، على ثقافة الذاكرة دون ثقافة الابداع ، على التكيف دون اللا تكيف. ومن هنا اصبحت ثقافة الذاكرة هي ثقافة الجماهير ، اما ثقافة الابداع فهى ثقافة الفرد . ومن اجل تبرير هذه القسمة الثنائية ظهر فى قاموس البشرية لفظ « العبقرية » ، وهو يعنى التميز بقوى عقلية خارقة اى نادرة . ولهذا لم يكن من غير المألوف الترويج للنظرية القائلة بان العبقرية ضرب من الجنون . فلم يميز القدماء بين الهام الحكماء وغطرفة المجانين . فلفظ مانيا فى اللغة اليونانية القديمة يشير الى حماس المبدع والى الهياج الذى يعترى المجنون . ويذهب المحللون ، وفى مقدمتهم لمبروزو ، الى الربط بين العبقرية والصرع .

والحقيقة على الضد من ذلك ، فالانسان من حيث انه فى علاقة راسبة مع الطبيعة ، ومن حيث انه حاصل على قدرة « **التجريد** » ، فهو ليس قادرا فحسب على « **تاويل الواقع** » وانما ايضا على « **تغييره** » وذلك بالكشف عن « علاقات جديدة » . اذن الجدة هى فى صميم العقل الانسانى ، والجدة تنطوى على الابداع . **اذن فالعقل مبدع بالطبيعة ، ومن لم مغترب حين يكف عن الابداع** . ومن هنا ينبغى ان تكون الثقافة الجماهيرية السائدة هى ثقافة الابداع وليس ثقافة الذاكرة . ولتتكفل الحاسبات الالكترونية بثقافة الذاكرة . الامر الذى يستلزم احداث تغيير جذرى فى نظم التعليم بما يتفق وثقافة الابداع .

وهذا التغيير الجذرى لازم كتمهيد لبزوغ الانسان الكونى الذى سيواكب غزو الفضاء .

السؤال اذن :

ماذا يعنى غزو الفضاء ؟

نجيب بسؤال :

ما الفضاء ؟

هو المنطقة الواقعة خارج جو الارض ، او هو كل الكون وراء المجموعة الشمسية ، او هو الكون النجمى ، او هو الفضاء الكونى . والفضاء الكونى اشمل من اى فضاء آخر .

غزو الفضاء اذن يتم على مراحل ، بدايتها غزو الفضاء خارج جو الارض ، وهذا ما تقوم به التكنولوجيا المعاصرة ، وما يستلزمه من بقاء الانسان فى الفضاء عدة اسابيع او عدة اشهر . اما غزو الفضاء الكوني فيستلزم تعود الانسان على الحياة فى الفضاء . وهذا من شأنه ان يحدث تغييرا جذريا فى الانسان ، ينبىء بظهور نوع جديد يكون فى مقدوره تمثل الكون ذى الابعاد الاربعة (الزمكانى الذى تنبأ به اينشتين) . ومن شان هذا التمثل ان يسمح للانسان برؤية الاحداث قبل ان تقع ، ومن ثم يصبح اللا معقول هو المعقول ، فتزول غربة الانسان عن الكون .

ندوة حول مشكلة الإغتراب

المشتركون : الدكتور حسن حنفي
الدكتور فتح الله خليف
الدكتور حبيب الشاروني
الدكتور مراد وهبه
المكــــان : الاســكندرية
التــاريخ : الجمعة ٧ اكتوبر ١٩٧٨
الجمعة ١٤ اكتوبر ١٩٧٨

مقدمة

كانت فكرة اصدار اعداد خاصـة مـن(عالم الفكر) تناقش فيها بعض مشكلات العصر ليس فقط عن طريق الدراسات والبحوث ، بل وايضا عن طريق عقد ندوات تضم المهتمين بهذه المشكلات ، من الافكار التي تراود الذهن لبعض الوقت ، الى ان تحققت اخيرا باصدار هذا العدد عن مشكلة الاغتراب ، وذلك بفضل تعاون الاساتذة الذين اشتركوا فيها ، والذين تجشموا مشقة السفر من القاهرة الى الاسكندرية ، واسهموا في الحوار الذي امتد ساعات طويلة .

ولقد قمنا بتسجيل الحوار ، ثم نقله على الورق ونشره في هذا العدد ، كما هو ، دون اي تغيير او تعديل ، لكي تظهر فيه التلقائية الطبيعية التي تطبع حوار المتخصصين العلماء والمفكرين . وقد اشترك الدكتور حبيب الشاروني في الجلسة الاولى وتغيب عن الثانية ، نظرا لسفره الى المغرب

وكان الهدف من هذا الحوار هو القاء بعض الاضواء على عدد من النقاط التى عولجت فى الدراسات الاربع ، التى اسهم بها اعضاء الندوة ، والتى تنشرق هذا العدد ، مع اثارة بعض النقاط الاخرى التى لم تتعرض لها هذه الدراسات والبحوث . وبذلك فاننا نعتبر هذا الحوار مكملا للدراسات وامتدادا لها .

وهذه محاولة اولى لاثارة الحوار العميق المثمر بين المتخصصين والمفكرين ، نرجو ان تتلوها محاولات اخرى تضم مفكرين من مختلف انحاء الوطن العربي ، وتناقش فيها المشكلات الكبرى التى تواجه الانسان العربي في المرحلة الراهنة من تاريخه .

وقد بدات الجلسة الاولى بتلخيص سريع لكل من الدراسات الاربع ، ثم دارت المناقشة على النحو الذى يجده القارىء على الصفحات التالية .

مستشار التحرير

مراد وهبه : فى البداية تحية تقدير الى الاستاذ الدكتور احمد ابو زيد عمد كلية الآداب ومستشار مجلة عالم الفكر ، الذى تبنى الاقتراح الخاص باعداد عدد مستقل عن الاغتراب باعتباره **قضية العصر** ، وهى رمز على الصراع بين **المعسكرين** الراسمالي والاشتراكي من خلال كتاب ماركس « مخطوطات اقتصادية فلسفية عام ١٨٤٤ » . ويعتبر **مركوزة هو اول** من اثار هذه القضية فى كتابه « العقل والثورة عام ١٩٤١ » .

والكلمة الآن للدكتور خليف ليقدم موجز لبحثه عن الاغتراب فى الاسلام .

فتح الله خليف : المعنى اللغوى والمعنى الاصطلاحى للاغتراب واحد : الغرب والغربة ، والاغتراب كلها فى اللغة بمعنى واحد هو **الذهاب والتنحى عن الناس** . وكذلك في المعنى الاصطلاحى ولذلك يعرف شيخ الاسلام الهروى الانصارى الاغتراب بانه « امر يشار به الى الانفراد على الاكفاء » .

وقد آثرت ان ابدا البحث بالحديث النبوي الشريف « بدا الاسلام غريبا وسيعود غريبا كما بدا فطوبى للغرباء » . وروي هذا الحديث بروايات متعددة تفسر معنى الاغتراب ، وكلها تشير الى ان الغرباء فئة قليلة من اهل الصلاح والتقوى ، لبت دعوة الاسلام فى البداية ، واغتربت عن الاهل والناس ، وتركت الديار وهاجرت من اماكنها . ثم نات بنفسها ودينها ، فى نهاية الأمر عندما انتشر الاسلام ، عن الشبهات والشهوات ، حين افتتن المسلمون بهاتين الشبهتين . فالغرباء قلة بين المسلمين فى اول الدعوة ، وقلة بين المسلمين فى آخر الزمان ، ولقلتهم بين الناس سموا غرباء . لكن هؤلاء الغرباء هم اهل الله حقا ، فهم لا يشعرون بالوحشة بسبب غربتهم بين الناس ، ولكنهم فى انس متصل لقربهم من الله . قيل ان موسى عليه السلام لما خرج من مصر هربا من فرعون قال : يارب وحيد مريض غريب ، فناجاه ربه قائلا : « ياموسى : الوحيد من ليس له مثلي انيس ، والمريض من ليس له مثلي طبيب ، والغريب من ليس بيني وبينه معاملة » .

هذه الغربة فى مبتدأ الدعوة زالت عن المسلمين حين ظهر الاسلام وانتشرت دعوته ، ولكن سرعان ما أخذ الاسلام فى الاغتراب والترحل حتى عاد غريبا كما بدأ ، حين تفشت فى المسلمين فتنة الشبهات وفتنة الشهوات . أما فتنة الشبهات فهى فتنة الرأى ، أو هى عندما التمس المسلمون الرأى بدل التسليم والاذعان والانقياد والايمان . ومعارضة الرأى تعني في الاصل معارضة النص والامر بالرأى . وأول معارضة حدثت فى الخليقة كانت من ابليس ، وهي معارضة مشهورة مذكورة يأتي ذكرها فى البحث ، وهى مذكورة عند الشهرستانى فى الملل والنحل . حينما احتج ابليس على الحكمة من الخلق والتكليف ، وانه لا يفهم الحكمة من ذلك ، فلم ترد عليه الملائكة الا بقولها : « ان الله لا يسأل عما يفعل » ومعنى ذلك ببساطة شديدة جدا هو ان المسلم ما عليه الا التسليم والاذعان والايمان والتصديق . لكن لم يعد ذلك الايمان ولا ذلك الاذعان كافيا للمسلم بعد ان دخلت الثقافات الى العالم الاسلامي ونهل منها المسلمون ، وبدأوا فى اعمال الرأى ورفض التقليد وايثار الدليل ، فتعددت الآراء ونشأت الفرق . اما فتنة الشهوات فهى التى فتنت المسلمين حين اقبلت عليهم الدنيا وفتحت لهم كنوز الارض . والقرآن يحذر المسلمين من شهوات الدنيا ، وكذلك الرسول كان يخشى على امته من الانغماس في الشهوات . ويقال ان عمر ابن الخطاب لما فتحت عليه كنوز كسرى قال « ان هذا لم يفتح على قوم قط الا وجعل بأسهم بينهم » . فلما دخل اكثر الناس فى هاتين الفتنتين ، وعمت الشبهات والشهوات غالب الخلق ، فر الاتقياء الأبرياء بدينهم عن الناس وآثروا العزلة فكانوا غرباء بين المسلمين .

والاغتراب فى الاسلام على مراتب : اغتراب المسلمين بين الناس ، وهو ادنى درجات الاغتراب ، وهو المشار اليه فى الحديث « بدأ الاسلام غريبا وسيعود غريبا » ثم اغتراب المؤمنين بين المسلمين ، فالمؤمن الحق مغترب بين المسلمين ، ذلك لأن الاسلام يفرق بين الاسلام والايمان لقوله تعالى « قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبكم » فالاسلام درجة ، والايمان درجة ، ثم هناك أعلى درجات الاغتراب واشدها وحشة ، وهو اغتراب العلماء بين المؤمنين . فان كان أصحاب الرسالات والانبياء غرباء فى قومهم فالعلماء اشد الناس غربة . المعتزلة بين المسلمين غرباء ، واسم الاعتزال نفسه يعنى الاغتراب والانعزال عن الناس . الخوارج بين المسلمين غرباء ، وهذا اللفظ ايضا اطلق على فرقة من فرق المسلمين ، ويفيد انها ذهبت وتنحت وخرجت عن الناس . وفلاسفة المسلمين غرباء ، فقد تعرضوا للسجن والقتل واحراق كتبهم . فابن سينا سجن . والسهروردى قتل ، والحلاج صلب ، واحرقت كتب الغزالى فى حياته . وصوفية المسلمين ايضا غرباء ، بل انهم اشد الناس غربة ، لاهمال الناس لهم ، فهم مهملون بين الناس ، وهذا الاهمال بين الناس هو موضوع افرد له كتاب كامل بعنوان « الفلاكة والمفلوكون » وهي كلمة فارسية تعني الاهمال على النوع الانسانى بسبب الاغتراب .

حسن حنفى : الاغتراب عند فويرباخ :

الحقيقة ان كلمة الاغتراب هى ترجمة عربية لعديد من المصطلحات الاجنبية مثل Alienation و Entquserung و Entfremdung ومعناها جميعا التخارج او الاغتراب . واول من استعمل هذا اللفظ قبل القرن التاسع عشر معان ادبية وشعرية وانفعالية ربما كان **روسو**

وشيلنج وشيلر الشاعر . ولكن الذى حول هذا الاصطلاح الى مصطلح فلسفى هو هذه المجموعة التى انبثقت عن ماركس ، والذين يسمون بالهيجليين الشبان . وقد استعمل هيجل هذا اللفظ بمعنى الاغتراب عن العمل ... بمعنى الاغتراب عن الحاجات ، ولكن ماركس هو الذى حول هذا المفهوم الى نظرية فى المجتمع .

والانتقال من هيجل الى ماركس ، اى من الاغتراب ببعض المفاهيم العامة غير المحددة الى مفهوم محدد فى علم الاجتماع ، هذا الانتقال هو الذى جعل الهيجليين الشبان من امثال **فويرباخ وشتراوس وباور** يهتمون فعلا بموضوع الاغتراب، ويحللونه من النواحى النفسية والاجتماعية والدينية . وفويرباخ يكاد يكون اهم هؤلاء جميعا وقد بدأ بدراسة الاغتراب الدينى . فماذا يعنى الاغتراب الديني عند فو رباخ الذى هو اهم هيجلي شاب او هيجلي يسارى كما كان يقال في تقسيم الهيجليين بين يمين ويسار ؟ اقول ان الاغتراب الدينى عند فويرباخ يعنى بعبارة دقيقة وبسيطة ان ما يظنه الانسان على انه آخر بالنسبة له لان Alienation من alius اى الآخر ، اى تحول الذات الى آخر، فما يظنه الانسان على انه آخر هو فى الحقيقة وهم ، وان الانسان اذا ما اسقط نفسه فى آخر مطلق، واذا ما اسقط صوره واحلامه وصفاءه فى شخص من وحي خياله اى من ابداعه الفني ، فانه يكون مغتربا . ويطبق فويرباخ ذلك على عديد من الديانات الوثنية واليهودية والمسيحية ، ويبين ان كل هذه المواقف التى عرفت في تاريخ الفكرى البشرى بانها مواقف تدينية او مواقف ايمانية هي فى الحقيقة مواقف مغتربة ، وهو يحلل الاغتراب الديني على النحو التالى :

مثلا الانسان فى وضعه الصحيح ، قبل ان يغترب يفكر فى ذاته ويفكر فى وجوده وصفاته وفي حياته وفى مجتمعه ، فاذا ما استعصى عليه الفهم واذا ما شق عليه التكيف مع الطبيعة فمن هنا يبدأ الاغتراب . فالاغتراب ظاهرة مرضية يدرسها فويرباخ على اساس ان موقف الانسان في العالم، اذا لم يعد موقفا صحيحا ، فانه يعود الى موقف المغترب . اذن هناك جدل بين الصحيح والزائف : فاما ان يكون الانسان في موقف صحيح ، وبالتالى يستعمل عقله ، ويستعمل علمه ويستعمل حرية الارادة ويستعمل علاقته الاجتماعية ، ويوجد كانسان فى نظام اجتماعى معين، او يكون فى موقف زائف فيتجه الى الآخر ، الى المطلق فيناجيه ويصلى له ويطلب منه المعجزات ، ويطلب منه العون الالهى حتى يستطيع ان يساعده على التكيف مع الطبيعة.

وبالتالى فالموقف الدينى عند فويرباخ هو موقف المغترب ، ويعطي بعض الادلة من المسيحية ليبرهن على هذه الفكرة . فمثلا عندما يتكلم فويرباخ عن الله ــ وفى الحقيقة ان فويرباخ لا يتحدث عن الدين فى ذاته ، ولكن يتحدث عن علم الكلام او علم اللاهوت الذى يحاول ان ياخذ النظريات عن الله ويجعلها موضوع العلم ، فمثلا اذا قال فيلسوف ان الله هو مطلق شامل عام كمعظم الفلاسفة العقليين يقول فويرباخ ان هذا موقف مغترب . لماذا ؟ لان هذه الصورة من ابداع الخيال ، الموقف الصحيح لهذه الفكرة هو وجود المبدا . صحيح نحن عاقلون ، وكل منا يتمتع بالعقل ، وبالتالى فالعقل مجموعة من المبادىء ، ولكن ياتى موقف المغترب ويشخص هذا المبدا . الموقف الصحيح هو القضاء على تشخيص المبادىء وتحويل ما يسمى بالمطلق بدل ان يكون شخصا .

وكائن آخر خارجي بالنسبة لي يتحول الى مبدأ عقلي شامل وكأنه مبدأ رياضي . مثال آخر : اذا قال فيلسوف مثل كنط : ان الله هو القانون الاخلاقي ، وان الله هو مصدر ومتيع وضامن من الاخلاقية ، فهذا موقف المغترب ، لأن القانون الخلقي هذا هو قانون في النفس ، قانون عقلي ، وبالتالي لماذا انا اشخص هذا القانون في صورة كائن حي مشخص خارجي موجود في مكان وهو السماء ، ثم احاول ان اجعله مصدرا للاوامر والنواهي ، وهي الاوامر والنواهي الدينية ؟ ويأخذ فويرباخ مثلا من التثليث المسيحي ان المسيحيين يتصورون ان الله على انه مثلث : اله وابن وروح قدس .

التثليث معناه ان تكون الحقائق دائما ثلاثة . هذه حقيقة انسانية ، وهذا الكلام قاله القديس اوغسطين من قبل ، اننا لو حللنا الانسان مثلا لوجدنا انه يتكون من عقل وارادة وانفعال ، وبالتالي ثلاثة .

وفي الالمانية هناك مثل يقول ان كل الاشياء الخيرة تأتي باستمرار على انها ثلاثة . أي ان الجدل الهيجلي ، وفويرباخ تلميذ هيجل ، هو في الحقيقة المطلقة بصرف النظر عن الاب والابن والروح القدس ، وبالتالي هناك طرفان وهناك وسط ، وتلك حقيقة عامة شاملة لاتحتاج الى تشخيص . ولكن عندما يأتي اللاهوت ويشخص هذا التثليث في صورة كائن حي مشخص خارجي فهذا هو موقف الاغتراب . فالصلاة مثلا هي مناجاة بين انسان وآخر . الصلاة هي مرحلة انفعالية ، والانفعال يتزاوج مع الخيال ، ويتخيل ان هناك كائنا ، وخاصة في المسيحية فيما يتعلق بالتصوير .. الخ ، فأنا احتاج الى اقنوم حي يحاول الانسان ان يصلي امامه .

ولكن الصلاة يمكن ان تكون نوعا من التقوى الباطنية . وهنا يتلمس فويرباخ الى كل التراث الاصلاحي الالماني ان الصلاة غير لازمة اذا كان الانسان قادرا على ان يعمل عقله وان يسيطر على ظواهر الطبيعة لانه ان يحتاج الى هذا النوع من العزاء الداخلي الذي تعطيه له الصلاة .

اذن يرفض فويرباخ كل الشعائر والطقوس الدينية ومنها طقس العماد وطقس المشاركة ، والعماد هو المعروف في المسيحية عندما يغمس الطفل في الماء حتى يرقى من الشيطان ، اما المشاركة فهي اول مرة يذهب فيها المسيحي للصلاة في الكنيسة . فالعماد مثلا في رأيه ان الماء حقيقة انسانية ، والماء يغسل ، وبالتالي فلم تشخيص وتعقيد ظاهرة الماء والغسل في صورة العماد ؟ ولماذا تعقيد المشاركة الاجتماعية مع آخرين في صورة طقس ، اي مشاركة في المسيحية بطقوس وحركات وصلبان الخ ومن ثم يحاول فويرباخ ان يرد على الاغتراب بالرجوع الى الحقيقة الانسانية ، بالرجوع الى الحقائق الاولية التي نعرفها جميعا دون اخراجها من انفسنا وتشخيصها خارج الجانب الانساني ، وبالتالي يقول فويرباخ هذه العبارة المشهورة : كل ثيولوجيا اي كل علم في الله وكل دراسة في الله هي انثروبولوجيا مقلوبة ، اي دراسة الانسان ، ولكنها مقلوبة بمعنى انه اذا قال الانسان عن الله انه موجود فالحقيقة ان الانسان هو الموجود ، ولكنه لا يصف نفسه الا من خلال الآخر . وعندما يقول الانسان ان الله عالم فالحقيقة ان الانسان هو العالم ، لكن الانسان يبدو انه يخزى من حدوده فيطلق الوصف لله بالعلم المطلق . كذلك الانسان يرى ويسمع ويبصر

وبالتالي لما كان الانسان يريد ان يطلق هذه الحدود فوصف الله بالسمع والبصر والكلام والارادة .. الخ .

ومن ثم فكل حديث عن الله هو في الحقيقة حديث عن الانسان ، وكل وصف لله هو في الحقيقة وصف للانسان . ومن ثم لماذا يغترب ويضع وجوده خارج نفسه ؟ ولماذا لا يسترد الانسان هذه الاوصاف لكي يقضي على الاغتراب اى على الموقف الزائف ويعود الى الموقف الصحيح ؟

حبيب الشاروني : الاغتراب عن الذات :الحقيقة انني تناولت الاغتراب في ما يتضمن معنى الانفصال ، وما يصاحب هذا الانفصال عادة من شعور بعدم الارتياح . وتناولته عند فيلسوف تعتبر فلسفته حاليا فلسفة كلاسيكية ، ويبدو للوهلة الاولى انه خال من اى شعور بالعزلة ، او بما يصاحب هذه العزلة من قلق وتوتر ، وهو ديكارت . تناولت الاغتراب عند ديكارت في قضاياه الرئيسية . ونعرف انه يبدأ فلسفته بالكوجيتو ، فبينت ان الوجود الذى يريد ان يصل اليه ديكارت بموجب قوله : انا افكر فاذن انا موجود ، هذا الوجود ينفصل عن ديكارت نفسه . الوجود المفكر الذى يبدأ به هو غير الوجود الذى ينتهي اليه في الكوجيتو ، وقضيته الاولى الرئيسية . هذا الوجود الذى وصل اليه ديكارت معزول تماما من شيئين : معزول عن جسم ، عن الجسم الانساني ، ومعزول عن العالم الخارجي .

درست هذه المعقولة ، هذه القضية ، وبينت كيف يقرر ديكارت وجود شيء ويسميه بكلمة « شيء » يريد ان يعده بمثابة دعامة تقوم عليها النفس يسميه « Chose » بمعنى شيء تقوم عليه النفس المفكرة ، وهذا الشيء الذى هو نفسه ، او جوهر المفكر ، هو الاساس الذى ادى بديكارت الى الاغتراب عن الجسم الى حد انه افترض ان لا مانع ان اكون موجودا دون ان يكون لي جسم ، ودون ان اكون على صلة بالعالم الخارجي . هذه كانت النقطة الاولى في اغتراب ديكارت .

وعندما تأملت فيها وجدت ان هذا الشيء في الاساس يستمده ديكارت مما يدعمه ، كأنه يريد ان يقرر المقدمة بناء على النتيجة ، فيضع النتيجة امامه ويستمد منها المقدمة بطريقة ملتوية . تبين ذلك **جندى** . لا اريد ان اكرر انتقاء جندى لديكارت رغم وجاهة هذا الانتقاء ، وانما اقرر صراحة ان ما لدى الانا من تجربة عن ذاته تتضمن نوعا من القياس الاضمارى الذى يفقد الهوية بين موضوع المقدمة وموضوع النتيجة . وموضوع المقدمة هو الانا افكر وموضوع النتيجة هو الانا موجود . انتقلت من هذا الاغتراب الى اغتراب آخر متضمن في هذه القضية ، وهو الجوهر الذى وصل اليه ديكارت ، ويجعل استمرار الانا في الديمومة مستحيلا ما لم تقرره كموجود دائم .

لعلنا نتذكر هنا نظرية ديكارت في ان الزمن غير متصل بل متقطع ، فكأن ديكارت هنا اراد ان يقرر الجوهر ليضمن استمرار الانا في الزمن ، بينما لدينا فلسفات اخرى تضمن الزمن بطريقة اسلم من طريقة ديكارت ، وهذا مثال اخر على ان ديكارت ينتقل من النتيجة الى المقدمة ، فما ان يرفع ديكارت هذا الاغتراب حتى يقع في اغتراب آخر . هذا الاغتراب الآخر ميتافيزيقي . نطلق على الثاني : (اغتراب وجودى) وهو الانفصال الذى وصل اليه ديكارت في نهاية حياته حين تكلم في

رسالاته عن الانفعالات ، وايضا فى خطاباته الى الاميرة اليصابات تحدث عن الانفعال ، ونحن نعرف ان الانفعال لا يمكن ان ياتى الا اذا كان الانسان على نحو ما بين ارسطو نفسا وجسما متحدين اتحادا جوهريا .

اضطر هنا ديكارت ان يدس التجربة الشخصية ، وان يغترب عن مقولته الرئيسية التى بدأ بها فلسفته ، وهى الفكر الخالص المجرد ال: انا افكر الذى هو نفسى ، او جوهر منفصل او منعزل انعزالا تاما عن العالم ، اضطر حين تحدث عن الانفعال ان ينتقل عن هذا المجال الفكرى الخالص ويتحدث عن جوهر ثالث لا هو بالنفس ولا هو بالجسم ، وانما هو النفس المتحدة بالجسم ، وهى تختلف اختلافا جذريا ايضا عن الجسم .

بذلك يكون ديكارت قد اغترب عن مبادئ الاولى وعن اصل فلسفته وهو الفكر الخالص . وهذا نوع آخر من الاغتراب وجدته فى فلسفة ديكارت .

نوع ثالث من الاغتراب حين حاول ديكارت ان يشرح انفعالات الانسان التى ردها الى حركات الدم فى الشرايين ، واصبح يؤولها تأويلا آليا بحتا كانها علل غريبة عن الانسان ، واصبح من غير المفهوم ان يتحدث ديكارت عن سيطرة الانسان على انفعالاته وغرائزه ، لان هذه الانفعالات والغرائز ترد الى علل غريبة لا يستطيع الانسان ان يسيطر عليها ، وهى حركات الدم وانقباضات الشرايين ، فهذا النوع الثالث من الاغتراب وجدته ايضا فى فلسفة ديكارت .

فى كل هذه الانواع من الاغترابات التى يترتب بعضها على بعض باتت فلسفة ديكارت معزولة تماما عن ربط الانسان بجسمه او عن ربط الانسان بالعالم الخارجى .

لرفع هذا الاغتراب وجدت انه يمكن ان نلجأ الى فلسفة **جبرائيل مارسيل** والى فلسفة **مين دى بيران** ، فعند مين دى بيران يمكن ان نجد العلاج الكامل لكل انواع الاغتراب التى وجدناها من ديكارت ، ففى فلسفته وفى اكتشافه لفكرة الجهد العضلى ، حيث الجهد اللامادى والمقاومة المادية ، تؤكد ارتباط الانسان بجسمه . وحيث ان دراسة مين دى بيران لما يمكن ان نسميه المقولات ، وما كان يسميه مين دى بيران نفسه بالمعانى الاولية فى هذه الدراسة ما بين ان الانسان من طريقة اللمس بصفة خاصة فى تمييزه عن القصدية البصرية يكشف عن ارتباط الانسان بالعالم الخارجي ويرفع عزلته ، لا سيما وان اللمس فى تحسسه الاشياء يشعر الانسان بانه يريد ان يغوص فى اعماق المادة لكنه يرتد مرة اخرى الى النسيج الشامل الذى يجمع الانسان من نفس وجسم بالعالم الخارجى .

مراد وهبه : الاغتراب الكونى — من جهة الموضوع الخاص بالاغتراب والوعى الكونى فنى تقديرى انه قد حان الاوان لتأسيس علم الوعى بعد تأسيس علم اللاوعى عند فرويد ، وفى تقديرى ايضا انه يمكن تأسيس علم الوعى من خلال قضية الاغتراب .

والربط بين الاغتراب والوعى الكونى هو ارتباط عضوى ، ذلك ان قضية الانسان هى فى الحقيقة قضية ان يعى ذاته .

ووحدة الوعى تنطوى على تنوع ، والتنوع يمكن رؤيته فى مستويات ثلاثة .

الوعى على المستوى الاجتماعى .

الوعى على المستوى الانسانى .

الوعى على المستوى الكونى .

ويمكن النظر الى الاغتراب فى هذه المستويات الثلاثة . ففى المستوى الاول نجد أن الاغتراب مرتبط بالاستغلال،أو مرتبط بالانظمة الاستغلالية،والغاية هى ازالة الاستغلال ، وبذلك يتحقق الوعى الاجتماعى . ولكن مع ازالة الاستغلال :استغلال الانسان للانسان فى جميع المجالات الاجتماعية ، ينتقل الانسان فى هذه الحالة الى المستوى الانسانى ، حيث تختفى الحواجز بين المجتمعات وبين القوميات ، ويعى الانسان كينونته الانسانية .

وقد يقال انه لا يمكن للانسان ان يتجاوز ما هو اجتماعى ، ولكنى اقصد بما هو اجتماعى ذلك المرتبط بالانظمة الاجتماعية التى تقوم على اساس الاستغلال . ولكن هل هذا يكفى لكى يصل الانسان بوعيه الى المستوى الانسانى ؟ وهل هو كاف لازالة الاغتراب ؟

فى تقديرى ان الاجابة عن هذا السؤال تستلزم العودة الى نشأة الحضارة . فالحضارة نشأت فى العصر الزراعى وليس فى عصر الصيد . ذلك انه فى عصر الصيد كان الانسان متكيفا مع الطبيعة ، حيث انه كان مستسلما لما تعطيه له الطبيعة من حيوانات يصطادها وياكلها ، ثم واجه الانسان ازمة الطعام ، ولم يجد لها حلا فى التكيف مع الطبيعة ، بل فى تغيير الطبيعة نفسها . ومن هنا نشأ التكنيك الزراعى بحيث انه انتهى الى ايجاد وفرة من الطعام ، وذلك بتغيير الطبيعة . هذا التغيير يعنى ان الانسان فى حقيقته ، رغم انه جزء من الطبيعة ، الا انه مجاوز الطبيعة . وهذه المجاوزة هى فى حقيقتها قدرة الانسان على الابداع فى اطار الحاجات التى يريد اشباعها ، اى ان الانتاج الانسانى هو محصلة الابداع مع الحاجة. ولكن مع تطور الحضارة الزراعية نشأت الطبقات الاجتماعية وبدأت كل طبقة تستغل الاخرى ، فهبطنا من جديد فى المستوى الاجتماعى بعد أن كان الانسان فى مواجهة الطبيعة او فى مواجهة الكون .

الآن على الحضارة فى تطورها او فى نهاية مطافها ان يعود الانسان من جديد الى مواجهة الطبيعة ، ولكن بطريقة علمية لا كما واجهها فى البداية باسلوب علمى مع اسلوب اسطورى . على الانسان ان يتجه فى النهاية الى الطبيعة مجاوزا لها باسلوب علمى ، وفى هذه الحالة نقول انه يغزو الطبيعة ، اى يستأنسها ، وتأنيس الطبيعة هو ما يمكن ان يقال فيه عندئذ ان الانسان يتميز بالوعى الكونى .

دكتور مراد : سوف احاول ان ابين العلاقة بين الابحاث الاربعة المطروحة . ففيما يختص بالبحثين الاولين وهما بحث الدكتور خليفة وبحث الدكتور حسن حنفى يلاحظ ان الاغتراب فى البحث الاول هو حالة صحية ، فى حين ان الاغتراب فى البحث الثانى هو حالة مرضية . وفى الحالتين نجد ان الاغتراب يعالج فى اطار العلاقة بين الذات والآخر ، ولكن الاختلاف بين البحثين

يبدو لي ان البحث الاول ـ بحث الدكتور خليف ـ يعالج العلاقة بين الذات وبين الاخر النسبى ، فيوجد ثلاثة مستويات : ـ

المستوى الاول : اغتراب المسلم فى مواجهة غير المسلم .

المستوى الثانى : اغتراب المؤمن فى مواجهة المسلم .

المستوى الثالث : اغتراب العالم فى مواجهة المؤمن .

وننتظر من الدكتور خليف مزيدا من الايضاح فى العلاقة بين هذه المستويات الثلاثة ، وكيف يمكن تحويل الحالة المرضية الى حالة صحية ..الخ .

اما بالنسبة للدكتور حسن حنفى فالاغتراب برايه يحدث فى العلاقة بين الذات والاخر المطلق ، وهى حالة مرضية حين تفقد الذات ذاتها فى هذا الاخر المطلق ، ونطلب ايضا مزيدا من الايضاح من الدكتور حسن حنفى لنرى كيف يمكن ازالة هذه الحالة المرضية .

يبقى بعد ذلك البحثان الآخران وهما بحث الدكتور الشارونى الذى يتناول الاغتراب فى الفلسفة الحديثة حيث يركز بالذات على ديكارت و مين دي بيران ، وهو يتصور ان الاغتراب ، كما هو مطروح عند ديكارت ، انه عزلة الكوجيتو عن باقى الكينونات ، مثل كينونة الجسم فى المقام الاول ، والكينونات الاخرى فى المقام الثاني .ولكن يبقى على الدكتور حبيب ان يوضح لنا هل عزلة الكوجيتو ، كما يتصورها هو عند ديكارت ،وهل كانت تعبر عن روح العصر؟ اعنى هل كان ثمة مبرر لهذه الغربة الديكارتية ان صح التعبير ؟ لاسيما وانا نطلق على ديكارت انه ابو الفلسفة الحديثة . فلا اعتقد ان يقال عن فيلسوف انه ابو الفلسفة الحديثة فى حين نعيب عليه دعوته الى غربة الفكر ، فاغلب الظن ان ثمة مبررا لذلك ،ونطلب مزيدا من الايضاح ـ فى هذه المسالة .

ويبقى بحثي (د.مراد) وهو يتناول الاغتراب والوعى الكونى على اساس ان هذه المناسبة لتاسيس علم الوعى فى مواجهة علم اللاوعى الذى اسسه فرويد . واذا رغبنا فى تأسيس علم الوعى فلا بد ان نستند بذلك الى منجزات الثورة العلمية والتكنولوجية . فالى اى حد يمكن لهذه الثورة المعاصرة ان تكون معينا لنا فى تأسيس علم الوعى،بمعنى ان نصل بالوعى الانسانى الى ان يكون وعيا كونيا حتى يزول الاغتراب ؟

فتح الله خليف : لاحظ الدكتور مراد وهبه ان الاغتراب فى الاسلام حالة صحية فى مواجهة حالة مرضية،بينما هو عند فويرباخ حالة مرضية فى مواجهة موقف صحى .

والموضوع المطروح الآن هو : ان نسعى فى نهاية الامر الى ازالة الحالة المرضية فى الموقفين سواء فى الاسلام او عند فويرباخ . فبالنسبة للاسلام نحن نجد انه فى نهاية المطاف يكون المستوى الاعلى هو اعمال العقل فى الاسلام ، لان العقل هو مناط التكليف ، فالمجنون غير مكلف ، والنائم غير مكلف ، والطفل غير مكلف ، لقوله عليه السلام« رفع القلم عن ثلاثة : عن النائم حتى يستيقظ ، وعن الصبى حتى يحتلم ، وعن المجنون حتى يعقل » .

ثم ان العقل هو الذى يحكم فى نهاية الامر على صحة الايمان وعلى صحة الاسلام ، فاذا اعمل المسلمون جميعا العقل من هـذه الزاوية زال الاغتراب عن الآخر النسبى .

حسن حنفى : اود ان اوجه سؤالا قصيرا الى الدكتور خليف وهو : اذا كان فويرباخ قد وضع وسائل القضاء على الاغتراب عن طريق عودة الانسان الى نفسه واستمرار ماهيته واستقلال وجوده ، ورفض اى تخارج للذات حتى لا تضعف الذات ويقوى الآخر المطلق على حساب الذات ، فكيف امكن القضاء على الاغتراب باعتباره ظاهرة مرضية فى الاسلام ؟ اى ان الفاعلية فى القضاء على الاغتراب عند فويرباخ هى للانا والذات ، فى حين لا ادرى كيف يمكن القضاء على نفس الظاهرة فى الاسلام ؟!

فتح الله خليف : المسلم مكلف بالدعوة الى الاسلام فى مبتدأ الدعوة ، ومكلف بالدعوة لغير المسلم . والمؤمن ايضا مكلف بدعوة المسلم نفسه الى الايمان الحقيقى ، والاسلام ليس هو فقط النطق بالشهادتين واداء الاعمال . لا بد وان يطلب من المسلم هنا التقوى الكاملة حتى يصدر عن تصديق تام وكامل لما يقره اللسان . ثم ان العالم ايضا مكلف بان يطلب من المؤمن أن يعمل عقله ، لان الله سبحانه وتعالى امرنا بالنظر ورغبنا فيه وحثنا عليه ، والقرآن الكريم مليء بالآيات التى تحثنا على النظر والاعتبار والاستدلال .

حسن حنفى : سؤال آخر صغير للدكتور خليف : نبه الافغانى وكثير من المعتزلة القدامى وخاصة القاضى عبد الجبار من خطورة بعض الاحاديث الموجهة لسلوك وذهن المسلمين ، مثل حديث : المعتزلة بخس هذه الامة ، او الاحاديث التى تدين الخوارج . وابن حزم ايضا يشكك فى صحة بعض الاحاديث ويتوقف فى حديث افتراق الامة على ثلاث وسبعين فرقة ، وتكفيرها جميعا الا واحدة ، وان ذلك اداة للفكر واداة للاجتهاد . فاسأل الدكتور فتح الله : حديث (جاء الاسلام غريبا وسيعود غريبا كما بدأ فطوبى للغرباء) هل ممكن ان يعطينا حكما عن صحة هذا الحديث او درجة صحته ، لانه على افتراض انه حديث صحيح باجماع ائمة الحديث اخشى ان يؤدى هذا الحديث الى تصور دائرى للتاريخ عند المسلمين ، فالحقيقة تبدأ ثم تنتشى ولكن فى المرحلة الثالثة تعود فتخبو . فهل المقصود هو ان التاريخ يعود كما بدأ ونتوقف عند هذا ، وبالتالى تكون نغمة تشاؤمية ؟ ام ان المقصود هو فطوبى للغرباء ، اى دعوة لهؤلاء المؤمنين فى مواجهة المسلمين ، والعلماء فى مواجهة المؤمنين بتحمل الرسالة من جديد ، وبالتالى يكون التقدم مستمرا ؟

فتح الله خليف : لا نستطيع ان نتشكك فى حديث ورد فى معظم كتب الاحاديث . اعتقد انه ورد فى كل مصنفات الحديث ما عدا صحيح البخارى . ثم هناك كتب افردت باكملها لشرح هذا الحديث مما يدل على شيوعه واخذ المسلمين به ، والتسليم بصحته ، ولكن فى نهاية الامر يبقى الفرق بين الحديث الصحيح والحديث الموضوع مسألة شائكة وفى غاية الصعوبة . ونحن نعلم ان الفرق الاسلامية وضعت احاديثا تتفق مع اهوائها ، وهناك احاديث كثيرة شائعة ولكنها ليست صحيحة . وفى نهاية الامر لا نستطيع ان نقول فى شأن هذا الحديث الا ما يقوله المسلم وهو « والله اعلم بالصواب » .

لا اعتقد ان هذا الحديث ينقص من امر التطور ، تطور التاريخ نحو التقدم ، لان الرسالات جميعا ، والثورات والدعوات الاصلاحية تقوم في بدايتها نشطة جدا ثم تبدأ تدريجيا في التراخي والهدوء، لان الناس بطبيعتهم لا يستطيعون تحمل العيش في ثورة مستمرة . والاسلام ثورة حقيقية على كل الاوضاع التي كانت موجودة عند العرب. لذلك نجد الانسان يصطنع لنفسه حقائق اخرى يعيش عليها غير الحقيقة الصحيحة ، ومن هنا يتطلب الامر تجديدا مستمرا للدعوات ورعايتها، وحراسة فعالة للثورات والاديان والعقائد . هناك ايضا حديث من الاحاديث المشهورة عن الرسول عليه السلام وهو « يبعث الله في كل مائة عام من يجدد للامة الاسلامية دينها . » اذن فالتجديد امر مطلوب ، والحراسة امر مطلوب كذلك والمسلمون دائما مدعوون الى تجديد دينهم والى حراسة هذا الدين . وضعف المسلمين او ضعف الاسلام او ضعف الدعوة الاسلامية على مر العصور لا يعني ابدا التخلف او عدم التقدم ، وانما يعني انه يجب ان يكون هناك حفز للهمم لتجديد روح الدعوة حتى لا تفقد حيويتها وفاعليتها .

مراد وهبه : ولكن ما هي العوامل التي تؤدي الى الاغتراب في تقدير الدكتور خليف والدكتور حسن حنفي ؟ هل هذه العوامل محصورة في المجال الديني فقط ام انها تتجاوز المجال الديني الى مجالات اخرى ؟ خاصة وان روح العصر الذي نحياه الان تتميز بظاهرتين : الاولى هي ظاهرة تكوين جبهة دينية عالمية من احد عشر دينا لمواجهة قضايا الانسان ، وهذه الظاهرة نشأت في الستينات وانعقد لتدبير هذه الظاهرة في حدود علمي مؤتمران احدهما عام ٦٨ والاخر عام ٧٠ . اما الظاهرة [الثانية] فهي الثورة العلمية والتكنولوجية . والى اى مدى يمكن لهذه الثورة ان تعمل على ازالة الاغتراب لو على الابقاء عليه ، وفي تقديري فان بحث الدكتور حبيب الشاروني يتناول الاغتراب في الفلسفة الحديثة « وبالذات في فلسفة ديكارت » وبالنسبة للقضية التي اثارها وهي غربة الفكر عند ديكارت فهل يتفضل سيادته بالاجابة عن العلاقة بين غربة الفكر التي دعا اليها ديكارت وروح العصر ؟

حبيب الشاروني : الحقيقة في تصوري ان القيمة التي تضفى على ديكارت لقب ابي الفلسفة الحديثة تنصب في نهاية الامر لا على فلسفته في حد ذاتها وانما على ما ادت اليه هذه الفلسفة . وبصفة خاصة على الفلسفات المتعددة التي جاءت بعده واخذت منه البداية . وهنا اقول ان قيمة ديكارت تكاد تتركز في البداية الجديدة التي وضعها للفلسفة ، وهي البدء من الانا اى ان قيمة ديكارت تتركز في انه وضع نقطة البداية وهي الانا . لكن للاسف انزلق ديكارت من ناحيتين : من ناحية اولى فان هذا الانا الذي بدأ منه كان يمكن ان يمضي به ليصله بالعالم الخارجي حين يقول : « انا افكر » كان يمكن ان يمضي كما فعل من بعده **هوسرل** ـ هنا تتركز بالذات قيمة ديكارت ـ وان يقول كما قال هوسرل « افكر في شيء ما » فيربط بين الانا وبين العالم الخارجي . هذا اول انزلاق في الكوجيتو لديكارت .

الانزلاق الثاني انه استمد من « الانا افكر » وجود النفس كجوهر مفكر ، وجوهرية النفس وانفصالها عن البدن كان هو الانزلاق الثاني الذي حطه يقيم النفس مستقلة تماما عن البدن . ففي تصوري ان البداية صحيحة وهي من « الانا » ولكن كان ينقصها ان يربط هذا الانا بالجسم .

كما فعل من بعده الفلاسفة الوجوديون، وكما فعل من قبل الفلاسفة الوجوديين **مين دى بيران**. وهنا ايضا تتبين لنا قيمة ديكارت ، واعتقد ان قيمة ديكارت ليست فى ديكارت ذاته وانما فيه من حيث انه وضع البداية لفلاسفة اخرين مضوا فى الطريق الذى وضعه ، اى من « الانا » متصلا بالجسم وبالعالم الخارجي .

فتح الله خليف : عندى سؤال للدكتور الشاروني : هل يمكن ان نتساءل لم بدا ديكارت بالانا وهو تعبير عن الفردية ، وما اثر ذلك على الحضارة الاوروبية فيما بعد والظروف الاجتماعية التى عاشها ديكارت ؟

مراد وهبه : استطرادا لسؤال الدكتور خليف ـ ما زال الدكتور الشاروني يعزل نفسه عن حضارة العصر فى وقت ديكارت ، ذلك ان غربة الفكر عند ديكارت فى تقديرى كانت نتيجة ثورة ديكارت على فلسفة العصر الوسيط ، وعلى الحضارة الاقطاعية فى العصر الوسيط وذلك تمهيدا للثورة البرجوازية . فالعقل فى تقدير ديكارت كان معتقلا فى الايمان بدوافع من الطبقة الاقطاعية فى العصر الوسيط ، وكان عليه كممهد للثورة البرجوازية او للثورة الفرنسية ان يحرر العقل من هذا المعتقل، فالغربة هنا، ان صح هذا التعبير، هى غربة صحية وليست غربة مرضية . اما محاصرة ديكارت فى فلسفته بمعزل عن روح العصر والاتيان بنتائج الفلسفة فى اطار الفلسفة بمعزل ايضا عن التطورات الاجتماعية التى حدثت بعد فلسفة ديكارت ففى تقديرى ان فى هذا احداث نوع من الغربة لديكارت نفسه ، واعتقد ان الشاروني لا يرغب ابدا فى احداث هذه الغربة .

حبيب الشاروني : ديكارت نفسه لو تتبعنا حياته لوجدنا انه عاش حياة غربية، عاش غريبا عن وطنه وعن اهله ، غير مرتبط بهم ، ولكن فلسفة الفيلسوف وحياته الخاصة ليست هى المحك الاول والاخير فى الحكم على الفيلسوف . فى تصورى ان الحكم عليه هو فيما ترتب على فلسفته ، وانا اضع القيمة الكبرى فى فلسفة ديكارت بتاثيره فى الفلاسفة اللاحقين عليه . هل كان يعى ديكارت اثر فلسفته فيمن يليه ؟ اعتقد انه لم يكن منفصلا عن العصر ، وكان يعى ان البدء بالانا ، وقبل ذلك البدء بالشك ، هو بمثابة متفجرات حدث ان تفجرت على يد فلاسفة لاحقين عليه ، على يد **سبينوزا** مثلا **ومين دى بيران** ، فكان يعبر بذلك عن الخطوة الاولى فى عصر النهضة ، عصر التمرد على العصر الوسيط وعصر الاقطاع .

ولكن ما كان يمكن لديكارت ان يقفز قفزة مباشرة من العصر الوسيط الى الثورة ، فهو من هذه الناحية ممهد ، ويكفيه ذلك .

فتح الله خليف : سؤال آخر للدكتور الشاروني : ـ الا تعتقد ان الثورة الحقيقية فى فلسفة ديكارت تتمثل عنده فى المنهج ، واول قاعدة من قواعد المنهج هى ان لا اسلم بشىء انه حق الا ان اعلم انه حق .

الشاروني : فى اعتقادي ان واحدا من اكبر القيم التي تعطي ديكارت مكانته فى التاريخ ليس المنهج فحسب وانما لفظ واحد فى اولى قواعد المنهج هي لفظ « لا » .

ديكارت فى تصوري هو الذي علم الفرنسيين اولا ومن بعدهم الاوروبيين ان يقولوا « لا » .

قبل ديكارت لم يكن في وسع الانسان أن يقول «لا» لا للحكم ولا للحكام ولا لرجال الدين ، انما بقاعدة ديكارت التي يقول فيها « لا اقبل » بهذه القاعدة استطيع ان اقول ان ديكارت وضع البذرة الاولى التي نمت بعد ذلك ومكنت الاوروبيين من أن يمارسوها قولا وعملا. فليست الثورة الفرنسية الا من جملة حصاد كلمة « لا » التي علمها ديكارت للفرنسيين بصفة خاصة وللاوروبيين بصفة عامة .

فتح الله خليف : اعتقد انني بدات المس شبها بين فويرباخ وموقف ديكارت ، وهذا التشابه يبدو عند ديكارت في دليله على وجود الله ، حين وصل ديكارت الى الحقيقة الاولى وهي « انا افكر ـ انا موجود » قال ان هذا الكوجيتو يمتاز بشيئين ، او ان تلك الحقيقة تمتاز بشيئين الشيء الاول هو الوضوح ، والشيء الثاني هو التميز . فمعيار الحقيقة اذن هو الوضوح والتميز . وعلى ذلك فكل فكرة اجدها واضحة متميزة فهي حقيقة . ومن بين الافكار التي وجدها ديكارت في ذهنه ، وفي ذات نفسه ، وليس في الخارج ، فكرة موجود كامل كلي الكمال ، فقال : طالما ان هذه الفكرة في ذهني واضحة متميزة ، وهي فكرة موجود كامل فلا بد اذن ان يقابلها موجود في الخارج هو الله سبحانه وتعالى ، ففكرة الله عند ديكارت لم تات اليه من الله ، وانما وجدها في نفسه ، وخرج بها من نفسه الى العالم . اليس هذا موقفا شبيها بموقف فويرباخ من الدين ؟ فالاصل في فكرة الله عند ديكارت هو الانسان نفسه .

حسن حنفي : عقد فويرباخ فصلا باكمله عن الدليل الانطولوجي مهاجما ديكارت ، قائلا ان الوجود لا يمكن استنباطه من الفكر ، فويرباخ في موقفه هذا اقرب الى كنط منه الى هيجل ، لان الوجود هو الوجود العيني ، هو الوجود الحسي ، هو الوجود الجزئي ، وأي تجريد آخر لمفهوم الوجود هو اغتراب للانسان . ومن ثم لا يمكن استنباط الوجود من الفكر ، سواء وجود الانسان من ماهيته او وجود الله من ماهيته . الله التي هي ماهية الانسان بعد ان شخصها الانسان ، وبالتالي فالوجود عند فويرباخ لا يمكن الا ان يكون حسيا ، وان الماهية هي ماهية الانسان ، وهي ماهية بعدية ، اى بعد الوجود ، وهنا يكون فويرباخ سابقا ايضا على الوجوديين في ان الماهية هي بعد ان يوجد الانسان . وبعد ان يحيا الانسان يشعر بماهيته .

فتح الله خليف : استفسار صغير :

اقصد هنا ان ديكارت يقترب من موقف فويرباخ من الاغتراب الديني باعتبار ان ديكارت يخلق من نفسه ، ومن الافكار التي في نفسه صفات على الموجود المطلق . الكمال الكلي .

حسن حنفي : بهذا المعنى يكون الدكتور خليف قد أول ديكارت تأويلا فويرباخيا .

مراد وهبه : في عبارة وردت في تعقيب د. حسن حنفي ان فويرباخ يركز على الوجود الحسي ، ولكن في تقديري ان فريرباخ كان يركز على الانسان المجرد وليس الانسان من حيث هو كائن اجتماعي ، ولهذا انحصر نقده الديني في الدين ذاته . وهذا هو الذى دعا ماركس الى ان يقول انه لا بد من

استكمال النقد الديني بنقد اجتماعي واقتصادي. واعتقد ان الندوة الان في طريقها الى مواجهة الانسان العيني بمعنى الانسان الاجتماعي وليس الانسان المجرد .

الشاروني : في اعتقادي ان ديكارت يتناقض تماما مع فويرباخ .

مراد وهبة : يلاحظ ان ثمة فكرة مشتركة بين التعقيبين : تعقيب الدكتور خليف وتعقيب الدكتور حنفي ، لان فكرة الله عند ديكارت هي مغروزة في العقل الانساني ، وان ديكارت التفت اليها وهذا يعني ان فكرة الله فكرة انسانية ، والمطلق الذي ينتقده فويرباخ ، كما طرحه الدكتور حسن حنفي ، هو ايضا مطلق من صنع الانسان ، اي انه مطلق انساني . وهذا يدفعنا الى طرح قضية العلاقة بين المطلق والنسبي في معالجة قضية الاغتراب اذا سمح الوقت ، واذا قبل المشتركون في هذه الندوة .

الشاروني : في تصوري ان الاشكال عند ديكارت ، لم يبدأ من الانا المشخص من الانا العيني ، من الانا المحسوس ، وانما بدا من الانا افكر .

البداية من الانا سليمة لكنها ناقصة ، انما الانا المفكر هي موطن الخطأ . وهذا هو الذي ادى الى ان يظل هذا الجوهر المفكر معزولا لا يستطيع ان يبلغ العالم المحسوس . حتى ان وجود الله ، الذي يثبته ديكارت بموجب الدليل الانطولوجي ، انما هو في نهاية الامر **فكرة وجود الله** . وهذا ، كما اشار الدكتور حسن حنفي ، مطلق انساني في نهاية الامر ، لان الوجود الذي يثبته ديكارت هو **فكرة** وجود اله كما تمثل نوعا من الـ Repoexntetion داخل نفسه . ورغم تناقض ديكارت مع فويرباخ هنا الا انه تعبير عن المطلق الانساني .

حسن حنفي: سؤالان صغيران للدكتور حبيب الشاروني :

السؤال الاول : ــ بعد وصفك للاغتراب عند ديكارت على اساس انه عزلة النفس عن الجسم وعزلة الانا عن العالم ، هل يمكن ان يقال اذن ان كل ثنائية هي اغتراب ؟ اي مادمنا قد وافقنا على طرفي المعادلة بمعنى ان كل ثنائية هي اغتراب ، فهل يمكن ان يقال اذن ان كل وحدانية هي وسيلة للقضاء على الاغتراب ؟ اعني كل توحيد بين النفس والجسم وسيلة للقضاء على الاغتراب ؟ اعني هل ان كل ثنائية هي اغتراب ؟ وهل كل وحدانية وسيلة للقضاء على الاغتراب ؟

الشاروني : كل تصوري انه اغتراب ، وانه اغتراب ميتافيزيقي بحت . وعلاج هذا الاغتراب هو البدء بالانا الشخصي المحسوس ، وبالاتصال بالعالم . والثنائية عند ديكارت مرتبطة مباشرة بتصورية ديكارت التي لا تصله بالعالم الخارجي .

حسن حنفي : السؤال الثاني هو : واضح من تصورك للاغتراب عند ديكارت انك تدين هذا الاغتراب ، على اساس انه فصل بين طرفين لا يجوز الفصل بينهما ، وضرورة عودة الانا الى الجسم وعودة الانا الى العالم . لكن كما سمعنا من بحث الدكتور فتح الله خليف ان الاغتراب له نواح ايجابية الا تظن ان الفنان ، وهذا هو دور الاغتراب في الخلق الفني ، انه لا يمكن عمل خلق فني او خلق فكري او ابداع انساني الا بهذه العزلة ، عزلة النفس من البدن ، عزلة الانسان عن العالم ، وان الاغتراب له نواح ايجابية في الابداع الانساني ؟

الشاروني : أؤيد الدكتور مراد وهبه في الربط بين الذات والموضوع في وحدة تشمل الطرفين . هذا الربط ، كما قلت ، جاء في فلسفة **هو سرل** حين يقول في (الكوجيتو الديكارتي ويجعله كوجيتو كوجيتاتو) اى انا افكر في موضوع تفكيري عند مين دى بيران يرفض مثلا القول بالشيء في ذاته ، باعتبار ان فكرة شيء في ذاته مستقل عن اي ادرك هي في نهاية الامر فكرة متناقضة مع نفسها ، تتشاعن مقالاتنا بالعكس ، وهنا اختلف مع الدكتور مراد ، باستخدام كلمة « شيء » بدل « موضوع » باعتبار ان « الشيء » يدل على علاقة اخصاب متبادلة بين الانسان وبين الحقيقة ، بينما كلمة « موضوع » تلح على بيان الطرفين ، لكن كلمة « شيء » تدل على احالة متبادلة في قضية متبادلة بين الانسان وبين العالم الخارجي .

مراد وهبه : في تقديري انه اذا كنا نلتزم بلفظ احالة متبادلة فالموضوع افضل من الشيء ، لان الاصل اللغوي للفظ موضوع في اللغات الاجنبية يعني « المطروح امام » في مواجهة ذات ، اما الشيء فلا يدل على انه « مطروح امام » ولكن يدل على عملية بتر فنقول : هو : هذا الشيء ، ولكن حين نقول هذا موضوع اي هذا مطروح امامي . فاذن هنا يكون الموضوع في مواجهة الذات .

خليف : السؤال موجه الى الدكتور مرادوهبه وهو خاص بالموضوع الذي يثيره عن الاغتراب والوعي الكوني ويطالب باقامة علم الوعي في مقابل اللاوعي ، نريد توضيحا حول طبيعة الاتجاه الى الوعي .

مراد وهبه : فيما يختص بعلم اللاوعي كما اسسه فرويد هذا يعني ان اللاوعي لايمكن ازالته على اساس ان فرويد يطرح علاقة تناقض بين الانسان والحضارة ، ويقول ان الحضارة مقاومة للانسان ، ولكن في تقديري من هذه الزاوية ان الحضارة ستظل قائمة ، وطالما انها تظل قائمة فسيظل اللاشعور قائما ، لان الحضارة مقاومة لمقومات الانسان، ومن بينها مقومات اللاشعور نفسه اما اذا اخذنا الحضارة على انها افراز انساني ،وانها تخارج الذات دون أن تنفصل عن الانسان وتصبح مقاومة له ، ففي هذه الحالة نحن نعمل على تاسيس علم للوعي . بمعنى ان تكون الذات الانسانية واعية ، لان كل منتجاتها هي التخارج ،وليس شيئا منفصلا عنها . ولكن الحادث حتى الان اننا نشعر بان ثمة قيم عديدة تقاومنا ولانعمل على تهيئة المناخ لافراز كل ما يحتويه الانسان من امكانيات .

وانا ارغب ، او امل اذ انه ليس يوتوبيا لانه يعتمد على الثورة العلمية والتكنولوجية ، باننا سنصل الى اليوم الذى فيه يزول معنى قيم مقبولة وقيم مرفوضة ، وسيكون امامنا امكانيات نعمل على تحقيقها في الخارج وذلك بتغيير الواقع ومن هنا انا اقول ان الوعي الكوني يتم حين تتحقق امكانيات الانسان ليس فقط على مستوى المجتمع وانما على مستوى الكون باكمله ، وهذا لا يمكن ان يتم الا استنادا الى ثورة علمية وتكنولوجية وهي التي تسعى اليوم الى مايسمى بغزو الفضاء فغزو الفضاء ليس مجرد حب استطلاع ، اننا لانريد ان نعرف ماذا في هذا الفضاء ، او هل توجد حياة في كواكب اخرى فحسب ، وانما الاساس غزو الفضاء هو ان يستكمل الانسان وعيه بان يصل الى ما اسميه بالوعي الكوني .

خليف : وهنا سؤال ايضا للدكتور مرادوهبه ، الا تعتقد ان انتباه الوعي الى اللاوعي ومكنوناته قد اثرى الحضارة الانسانية في مجالاتها المختلفة من فن وعلم وادب ودين ؟

مراد وهبه : الرد على هذا السؤال ينبغي ان نعود الى نشأة الحضارة ، وبالذات الى نشأة الحضارة مع التكنيك الزراعي . فالذى حدث مع التكنيك الزراعي هو نشأة الطبقات في المدن . وهذه الطبقات لم تكن تعمل ، وانما كانت وظيفتها هي الحصول على منتجات العمل وتوزيعها على الشعب وهذه الطبقة كانت تضم في البداية الكهنة ورجال الدين ورجال الادارة او رجال الحكم ، وبدأت هذه الطبقة تعزز قيما معينة ، الهدف منها هو التحكم في الطبقة التي تشتغل فعلا بالتكنيك الزراعي . ومن هنا بدأ نوع من محاصرة امكانيات معينة لدى الانسان الى الحد الذى صارت فيه هذه الامكانيات متقوقعة فيما يسميه فرويد « بلا وعى » والمطلوب الان من التطور الحضاري وتطور الانسان في الحضارة هو ان يسترد هذه الامكانيات التي سلبت منه حتى يعمل على تحقيقها .

وفي هذه الحالة فانه يحقق انسانيته ، لانه ماذا نفعل نحن الان ؟ لانحقق انسانيتنا ، وانما نحقق مايطلبه الاخرون منا ، مايطلبه المجتمع منا ايا كان هذا المجتمع . ولكن المطلوب هو ان يستجيب المجتمع لامكانيات الانسان ، وليس العكس ، ان تستجيب الطبيعة للانسان وليس العكس ، اى ان تكون الطبيعة من اجل الانسان وليس الانسان من اجل الطبيعة . في هذه الحالة سنرقى بالحضارة الى وضع نجد فيه ، بنظرة ارتدادية ، ان مكنونات اللاوعى كانت معرقلة اكثر من كونها دافعة .

حسن حنفى : سؤال صغير الى الدكتور مراد وهبه :

يتضح من تسميتك الوعي الكوني شيء من الغموض في معنى « الكون » هل تعنى بالكون الـ Cosmos اى كل ما هو خارج الانسان من ارض وسماء ومجموعات شمسية ومجموعات اخرى ؟ فكيف اعى الكون بمعنى Cosmos ؟ ام هل المقصود بالكون الطبيعة ، اى الشيء الموجود امامي ، والذى اتعامل معه واحاول ان اسيطر عليه ؟ هل المقصود هو Ontos اى الوجود العام الصورى ؟ لانه يخشى من الوعى الكوني ان تقع في نوع من الـ Theosophia لان معظم الثيوسوفيين ، اى فلاسفة الاشراق ، تكلموا عن الوعى الاشراقي والوعى الكونى . وامثلة ذلك من الفكر الشيعى والفكر الاشراقي الغربي . فاذن الخوف انك في نفس الوقت تدعو الى الثورة العلمية والتكنولوجية من منطلق ثيوسوفى خالص .

مراد وهبه : اعتقد ان المقصود بلفظ الكون في اللغات الاجنبية المقابل لها هو Cosmos والمقصود بلفظ الكون او الـ Cosmos هو كل محتوى موجود سواء اكتشفناه فيما مضى او لم نكتشفه فيما بعد ، اى ان الـ Cosmos هنا مفتوح وليس مغلق ، ولهذا فهو افضل من استخدام لفظ الطبيعة ، كما انه افضل من استخدام لفظ الوجود ، لان الوجود لفظ غامض ومازلنا حتى الان نحاول تعريفه . ومن الشائع كما ارى انه لايمكن تعريف لفظ الوجود لانه يحمل على الموضوع ، ولكنه هو نفسه لايحمل عليه اى شيء . اما فيما يختص بالاعتراض على

استخدام لفظ الوعي الكوني ، بانك قد تفترض نوعا من الصوفية الممجوجة ، فاعتقد ان المسالة التي تكون مردودة فى هذه الحالة الى لفظ Cosmos انما تكون مردودة الى كيفية تناول معنى Cosmos . وانا لا أتناول Cosmos باسلوب اشراقى ، وانما اتناوله باسلوب علمي بالطبع . قد يعترض احد علي بأن هذا يوتوبيا ، ولكن فى تقديرى أننا لو استفدنا من نظرية التطور فيمكن تخيل أننا مقدمون فى عصر قادم الى كائن جديد يمكن تسميته فى البداية كمرحلة وسطى بانسان الارض الفضائي ثم بعد ذلك نصل الى الانسان الفضائي . وهذا ايضا هو احد الاسس التي هي مطلوبة للحصول على الوعى الكونى الذى لايمكن ان يتم الا بالانسان الفضائي وليس بالانسان الارضي ، وهذا يعتمد على التطور .

حبيب الشاروني : سؤال صغير للدكتور مراد :

الا تعتقد ان الاهتمام بالوعى الكونى ورغبة الانسان فى السيادة والسيطرة على الكون برمته يمكن أن يؤدى من خلال هذه العملية نفسها وبموجبها الى ان ينسحق الانا كفرد ، وان تضيع الذات من حيث تفردها ؟

مراد وهبه : فيما يختص بالنقطة الاولى ، وهي تخوف د . حبيب من السيادة والسيطرة من جانب الانسان على الكون ، فاعتقد ان هذا التخوف مردود الى فكر طبيعي لدى د . حبيب ، لان هذه كلها مصطلحات لاتستخدم الا فى مواجهة طبقات تستغل بعضها البعض . ولكن مع زوال الطبقات والانتقال الى المفهوم الانساني الحقيقي ، ومع زوال الانظمة الطبقية تزول معها قيم معنية ، ومن ضمنها قيم السيادة والسيطرة . اما فيما يختص بمسالة العلاقة بين الانا والـ Cosmos ، وان هناك تخوفا من زوال الانا ، ففى تقديرى ان هذا تخوف مرتبط بعدم تصور امكان الثنائية فى اطار الوحدة ، فتظل الثنائية بين الذات والـ Cosmos فى اطار الوحدة ، الوحدة التي تعنى ان ثمة الفة بين الانسان والـ Cosmos وان الـ Cosmos وجد من اجل الانسان وليس العكس ، لان فى هذه الحالة سيحدث ما يمكن تسميته بتانيث الـ Cosmos .

حسن حنفى : سؤالان للدكتور مراد وهبه:

السؤال الاول : يبدو ان هناك انتقالا غير طبيعى من الوعى الى الكون ، لان الانسان لا يعي الكون ، ولكن الانسان يعي اولا عصر وظروف عصر ، وثقافة مجتمع وحضارة ، وان الكون لاياتي للوعى مباشرة الا من خلال هذا البعد الاجتماعى الحضارى ، ومن ثم فان علم اجتماع المعرفة ، وعلم اجتماع الحضارات والانثروبولوجيا الحضارية ، تنفى وجود كون موضوعى فى ذاته الا من خلال عالم الشعور او عالم الوعى ، وبالتالي فالكون من خلال علم الاجتماع ومن خلال قوالب المعرفة الاجتماعية ياتي الى الوعى ، ولا ياتي الكون مباشرة الى الوعى ، وبالتالي اخشى ان يكون مفهوم الوعى الكونى قد اسقط هذه الحلقة المتوسطة بين الوعى والكون.

مراد وهبه : برايي ان الدكتور حنفى محق فيما يقول وانا اوافقه تماما ، ولا اعتقد انه قد فهم من حديثي ان الانتقال الى الوعى الكوني يتم بقفزة ، انني اقول انه يستلزم معطيات معينة من بينها الثورة العلمية والتكنولوجية وقوانين التطور الخ.

حسن حنفي : السؤال الاخير :

يبدو اننا ركزنا في سؤالك على الوعي الكوني، ولكننا نسينا الاغتراب . اريد ان اسال اذا كان هذا هو وضع الانسان ووعيه بالكون ، فمم ينشأ الاغتراب اذن وكيف يقضى عليه ؟ اعنى هل ينشأ الاغتراب من عدم وعي بالكون ؟ وما هي العوامل التي ساعدت على عدم الوعي بالكون والتي سببت ظاهرة الاغتراب ؟

وكيف يمكن ان اعي الكون حتى اقضى على الاغتراب ؟

مراد وهبه : الاغتراب وعلاقته بالوعي الكوني وكيف نشأ، نقول انه بدلا من استعراض تاريخ طويل للحضارة الانسانية فيمكن الايجاز في مثال من الوقت الراهن . الاحظ ان ثمة ظاهرة هي ظاهرة التخصص في المعرفة . فماذا تعنى ظاهرة التخصص في المعرفة ؟ انها تقضي على وحدة المعرفة . ولهذا اقول ان الانسان المتخصص فقط في جزء محدد من الواقع هو انسان مشوه، اى ان وعيه ليس كاملا . ومن مقتضيات استكمال هذا الوعي هو وحدة المعرفة . اننا نعالج اجزاء من الواقع في اطار ما يمكن تسميته بنظرة كونية . قد يقال ان النظرة الكونية لا يمكن ان تكون علمية فاذن تقتصر على التخصص ولكن انا اقول انه بفضل الثورة العلمية والتكنولوجية يمكن ايضا النظر الى النظرة الكونية باسلوب علمي ، وانا مازلنا حتى الان مستغرقين في التخصص . ولهذا قد ينتابنا الياس من تحقيق وحدة المعرفة . وفي تقديرى ان تحقيق وحدة المعرفة يعمل على ازالة الاغتراب ، اعنى احدى العوامل التي تعمل على ازالة لاغتراب واذا عدنا الى الوراء ، وتذكرنا ما يسمى بخطيئة آدم ، نجد انها في الحقيقة خطأ معرفي . ان آدم كان يرغب في أن يكون الها يعرف كل شيء . خطأ معرفي وترتب عليه او مع التطور احالة الخطأ المعرفي الى خطأ اخلاقي ، ولكنه في الاصل خطأ معرفي . الخطأ المعرفي نشأ عند آدم من تصوره انه ، وهو النسبي يمكن ان يكون مطلقا ولكن تظل العلاقة جدلية بين المطلق والنسبي، فاذا احيل النسبي الى المطلق هنا يحدث اغتراب كما جاء في بحث د . حسن حنفي ، واذا اكتفينا بالمطلق حذفنا النسبي ، اى حذفنا الانسان . فاذا ما حافظنا على العلاقة الجدلية بين المطلق والنسبي فهذا من شانه ايضا الا يؤدى بنا الى الاغتراب ، لان الاغتراب ليس فقط موضوعا مقررا وينعزل عنى، ولكن الاغتراب ايضا هو في خلط الامور وعدم الوضوح كما اشار د. خليف في تعليقه على بحث د . حبيب . ان معجزة ديكارت هي في مسالة الوضوح . اذن فمما يسبب الاغتراب ايضا الغموض وخلط الامور ، وبالذات الخلط بين النسبي والمطلق .

حبيب الشاروني : سؤال للدكتور حنفي :

هل يشعر الانسان في فلسفة فويرباخ بالاغتراب ام ان الاغتراب موجود دون أن يشعر به الانسان ؟ لقد عرفنا ان الثيولوجيا هي التي تعطى ما هو ليس غريبا عن الذات ، ما هو اصلا انسانى ، ما هو صادر عنى ، فاذا كان ما هو صادر عني بالضرورة مألوفا لي ولا اشعر ازائه بالاغتراب فلم يشعر الانسان عند فويرباخ بالاغتراب ؟

حسن حنفي : موقف المغترب عند فويرباخ هو موقف لا شعورى ، اى ان الانسان دون ان يشعر يقتنص جزءا من ماهيته ، ان لم تكن الماهية كلها ، ويشخصها ويعتبرها اخرا خارجا عنه وهى فى الحقيقة فى داخله فهذه العملية تتم فى لا وعي تام . ومن هنا يكون الانسان سعيدا اعنى ان سؤالك لم يشعر الانسان انه مغترب ، وهو فى نفس الوقت مع شيء مألوف له ، وهذا هو الذى يفسر السعادة الدينية ، الانسان مغترب وفي نفس الوقت سعيد ، ويعتقد انه فى حالة من الغبطة والسعادة والسرور ، وبالتالى تاتي مهمة فلسفة الدين ، ففلسفة الدين عند فويرباخ لها رسالة ، وهى تحويل اللاوعى الى وعي وتحويل هذه السعادة الموهومة الزائفة الى سعادة حقيقية بوعية بنفسه ، بارضه ، بتاريخه بمجتمعه . وبالتالى مهمة فلسفة الدين هى الكشف عن ماهية الانسان وتحويل هذه الماهية الخارجية الى ماهية الانسان الحقيقية . فسعادة الانسان الحقيقية هى فى هذه الدنيا ، واعتقد ان هذا موقف الاسلام من السعادة .

فتح الله خليف : صحيح ان سعادة الانسان فى الاسلام هى سعادة فى الدنيا ، ولكن هذه سعادة موقوتة وضئيلة وفانية . الحديث عن الرسول يقول « كن فى الدنيا كانك غريب أو عابر سبيل » فنحن من هذه الناحية عابرو سبيل ، فالدنيا معبر . ربما ان فكرة الموت هى التى لم تعالج ويمكن ان تكون هى الاصل فى الديانات كما يمكن ان تكون هى الاصل الاغتراب ويمكن كذلك ان تكون هي الاصل فى حيرة الانسان .

فى الاسلام صحيح ، ان الانسان مغترب ، ولكنه فى نفس الوقت سعيد سعادة حقيقية لان الاسلام يؤكد على الحياة الاخرى تاكيدا تاما ، ويقول انها خير وابقى ويعد المسلم بكل الملذات الدنيوية اضعاف اضعاف ماهي عليه فى الدنيا . .

حسن حنفي : الحقيقة كما فى راى فويرباخ ان الموت ليس مشكلة ، والمسيحية ليست دين الموت ، بل هي دين الحياة ، وبالتالى فالبعث فى المسيحية استطاع ان يقضى على الموت ، ولذلك بعث السيد المسيح ، وبالتالى ايضا يفسر فويرباخ البعث على اساس ان الانسان لايموت على الاطلاق ، وان الانسان خالد ابدى ، وان المسيح هو صورة الانسان المشخصة ، فاذا استرد هذه الصورة اصبح الانسان حيا يرزق الى ابد الابدين ، ومن ثم لايحتاج الى حياة اخرى يكون فيها سعيدا . هذا فيما يتعلق بالصلة بين الموت والحياة . اما فيما يتعلق بهذا الكلام بالنسبة لنا فلا ننسى أن المسيحية دين خاص ، وان لها طابعها المميز وظروفها الخاصة ، نظرا لتركيز المسيحية على ما ياتى من فوق الطبيعة ، وعلى الاسرار وعلى المعجزات وعلى الاخرويات وعلى الكهنوت ، كل ذلك كان بمثابة باعث وتحد للوعي الغربي الاوروبي ، فنشا رد فعل واصبح كل شيء فى الغرب ، اى فى العقلية الغربية مضادا لهذه المقولات ، تضاد مافوق الطبيعة بالطبيعة ، والسر بالعقل ، والاخرويات بالدنيويات ، والكهنوت بالعلمانية . ومن ثم ففويرباخ يمثل رد الفعل الشنيع على المسيحية كدين خاص .

اما بالنسبة لنا، نحن المسلمين فان الاسلام ـ والحمد لله دين ليس فيه أسرار، وليس فيه كهنوت اذ كل شيء يسير وفقا لقانون الطبيعة، والانسان مدرك لقوانين الطبيعة، ومن ثم فلا خوف من رد الفعل هذا الذى ينشأ فى وعينا، بل بالعكس نحن نحيى فويرباخ على انه استطاع في النهاية ان يضع الغرب امام دين انسانى طبيعى عقلانى، يود اقامة السعادة على الارض، وهذا بالضبط ما حاوله الاسلام من قبل.

كان هناك سؤال فى البداية عن فويرباخ والعصر وروح العصر، وهذا صحيح بالفعل. لقد هوجم فويرباخ اشد الهجوم من جميع الفرق، من المتدينين ومن رجال السياسة، ووضعت كتبه فى القائمة السوداء وحرمت، ولكن لم يحرق كما تم فى القرن السادس عشر. فالقرن السادس عشر كان عصر النهضة وبدايات الهجوم العقلى ضد التراث والموروث، وبداية النزعة النقدية. لكن فويرباخ يقول هناك صلة بين الدين والسياسة، وهذا الذى سيطوره ماركس فيما بعد، وفى كتابه جوهر المسيحية لم يتعرض للاساس الاجتماعي للاغتراب. هذا صحيح، ولكنه فى صفحتين او ثلاث، خاصة فى مقدمة الطبعة الثانية عام ٤٣، يقول ان هناك صلة بين الاغتراب الدينى وبين النظم الراسمالية الاقطاعية، ويقول ان الملكية ليست مقدسة لانها ملكية، ولكن تنشأ مقولة المقدس اولا فيقدس الناس الملكية. اى ان اساس الاغتراب الاقتصادى هو الذى قاله ماركس فيما بعد انه عندما يتملك الانسان فهو يغترب عن ذاته ويتشبه بالموضوع فيراى فويرباخ نظرا لوجود الكتيبة المقدسة فى الانسان، فالاله المقدس، والكتاب المقدس، والوحى المقدس، والكتيبة المقدسة الخ ... فمقولة المقدس هذه هى التى من خلالها تم تقديس الملكية.

ومن ثم لا يمكن القضاء على الاغتراب الاقتصادى الا بالقضاء اولا على ما يسميه هو بالاغتراب الدينى. ومن ثم يكون فويرباخ قد حاول فعلا ان يأخذ كل مكتسبات فلسفة التنوير **العقل والحرية والانسان والطبيعة**، ويفجر ذلك مرة ثانية في القرن التاسع عشر بعد أن فجر فى القرن الثامن عشر محاولا ان يؤيد برنامجا بنائيا، لان فولتير مثلا فى فلسفة التنوير، كان هادما اكثر منه بنائيا فهو يبين مساوىء الكهنوت ومساوىء الاسرار ومساوىء المعجزات فى عقل الاجتماعي، ولكن لم يبن دينا جديدا، لقد اشار فقط فى كلمة عامة الى الدين الطبيعى، فى حين ان فويرباخ يؤكد ان كتابه **جوهر المسيحية** ليس كتابا هادما كما يبدو، ولكنه بناء، يحاول ان يعيد الدين الى جوهره الحقيقى، اى الانسان، ويحاول ان يعيد الانسان الى ماهيته الحقيقية، اى وجوده وعقله وارادته وفعله، حتى يمكن بالفعل اقامة مجتمع سليم على أساس موقف شرعى او موقف صحيح أو موقف غير زائف، لان التقابل بين الصحيح والزائف هو التقابل الاساس فى القرن التاسع عشر، وبالتالى فان فويرباخ يرد الهجوم على كل مزيف فى عصره من رجال الدين ورجال السياسة ورجال الاقطاع، فيقول لهم انكم كلكم تعلمون الحقيقة، ولكن تخفونها، وانا فى كتابى جوهر المسيحية اعلنت الحقيقة كما هى،

واعلنت ان الانسان هو الانسان ، وان الانسان يتخارج لظروف اجتماعية من خوف وجبن ، ولكن على الانسان ان يكون شجاعا ، وان تكون لديه الشجاعة الابية الكافية ليكشف عن ماهيته .

مراد وهبه : اخشى من الجدل الخصب الدائر الان بين د . خليف ود . حسن حنفى ، ان يوحى هذا الجدل بان ثمة تمايزا كيفيا بين الحضارة الغربية والحضارة الشرقية ، واخشى ايضا ان يوحى هذا الجدل بان النقد الدينى فى الحضارة الغربية مشروع ، وانه محصور فقط فى الحضارة الغربية . وهذا وقد يؤدى بنا الى ثنائية تفصل بين طرفين ولا تجمع بينهما ، فيؤدى بالتالى من د . خليف ود . حنفى الى تاكيد ظاهرة الاغتراب ، فى حين انهما يحاولان ازالة الاغتراب . واخشى ايضا ان هذا الجدل قد يوحى بان قوانين الحضارة الشرقية مغايرة لقوانين الحضارة الغربية تمايزا كيفيا ، وهنا تصل الى خلق نوعين من الانسان ، انسان غربي وانسان شرقى ويكونان متميزين تمايزا كيفيا ، وهذا تناقض غير مشروع ، لانهماق النهاية انسان . فهل تطمع في ازالة هذا الايحاء؟

فتح الله خليف : هذا السؤال الذى يطرحه د . مراد وهبه يعود بنا الى التساؤل عن حقيقة الدين من حيث هو دين لا من حيث هو دين اسلامي او دين مسيحى او دين وثنى . الدين ظاهرة لازمت الانسان فى كل العصور ، فلا توجد جماعة على ظهر الارض ليس لها عقائد دينية وليس لها عقائد متصله بالغيبيات .

الدين الاسلامي شانه شان الدين المسيحى وشان كل الديانات الاخرى وجد من أجل الانسان ورسم للانسان طريقة للحياة على الارض ، ولكن هذا الطريق واسع وفضفاض ، ويسمح للعقل بالتدخل باستمرار . وهنا يمكن ان نفرق فى الدين الاسلامى بين ناحيتين : ناحية العبادات وناحية الشريعة . لا احد يستطيع او يقبل ان يتساءل لم كان الصبح ركعتين والظهر اربعا مثلا . هذه مسائل باعتقادى ان القصد منها هو التحقق من طاعة العبد لله . او لماذا نصوم رمضان ولا نصوم شعبان نصلى الصبح ركعتين والظهر اربعا .. الخ هذه مسائل تعبدية وهى بين الانسان وبين الله لانجادل فيها . انما الجدل يقوم دائما وابدا حول الامور المتعلقة بالمعاملات بين المسلمين فى هذه الدنيا ، وهذه مسالة باب الاجتهاد فيها مفتوح لكل الناس . الاسلام فى هذه الناحية يقبل النقد ، ويقبل حكم العقل فى كل ماهو متعلق بالشريعة وبالمعاملة بين الناس ، والامثلة على ذلك كثيرة . لما قوى الاسلام وانتشر وعز ، كان للمؤلفة قلوبهم ، ايام الرسول ، حق فى بيت المال بنص صريح فى القرآن الكريم ، فلما جاء عمر ابطل هذا الحق بعد ان قوى الاسلام . وفى سنة المجاعة ، التى تسمى بعام الرمادة ، اوقف سيدنا عمر العمل بحدود السرقة ، ومن المعروف ان السارق تقطع يده بنص القرآن ايضا فسيدنا عمر قال انه لا يستطيع ان يقطع ايدى المسلمين الا اذا شبعوا .

اذن فباب الاجتهاد مفتوح امام المسائل المتعلقة بالشريعة الاسلامية . ومن هنا كانت الشريعة متطورة وتستطيع ان تستوعب كل الشرائع الانسانية . ايضا عندنا قاعدة طريفة جدا

في الفقه الاسلامي أوفي الشريعة الاسلامية نسميها قاعدة الاستصحاب . قاعدة الاستصحاب هذه تنص على ان « شرع من قبلنا شرع لنا مالم يرد في شرعنا مايخالفه » فمثلا الزواج الذي اقره الاسلام هو الذي كان موجودا قبل الاسلام ، وطريقة اعلان الزواج هي التي كانت موجودة قبل الاسلام . فكل فكرة تفيد الانسان في اي حضارة من الحضارات لايمكن بحال من الاحوال ان يرفضها الاسلام ، انما الذي يضيق هذه الامور هو تحجر العقول بفعل ظروف اجتماعية معينة ، وهو ما يسمى بقفل باب الاجتهاد . من الذي قفل باب الاجتهاد ؟ العصور المتحجرة هي المسئولة عن قفل هذا الباب .

حسن حنفي : لو سمحتم بتعليقين صغيرين الاول قضية ان الدين موجود في كل عصر وموجود عند كل شعب ، فبرايي ان فلسفة التنوير في القرن الثامن عشر في الوعي الغربي كانت بالفعل حدثا هاما وحدثا جليلا . طبعا لم تنزل من السماء بل كان وراءها القرن السابع عشر بعقلانيته ، والقرن السادس عشر بنهضته ، والقرن الخامس عشر باصلاحه ، وكل التراث العقلاني في القرن الثالث عشر في العصر الوسيط . ولكن الذي حدث ان الناس تساءلوا هل الدين يوجد في كل عصر ؟ وما هو المستقبل الانساني ، لقد كتب لسنج كتابه المشهور تربية الجنس البشري يؤرخ فيه للبشرية بثلاث مراحل : الاولى ان الدين اتى في صورة يهودية ، وان الله المعاقب الذي يتدخل في قوانين الطبيعة وهو يعطي القانون . ثم في المرحلة الثانية ان الله يحب وان الله يغفر في المسيحية . ثم اتت مرحلة ثالثة ، مرحلة العقل والتنوير واعلان استقلال الارادة الانسانية واستقلال العقل وقدرته على فهم الامور ، وبالتالي فالدين الانساني ، الدين العقلاني ، الدين الطبيعي يمثل المرحلة الثالثة . ولن تأتي مرحلة رابعة في تاريخ البشرية . ففويرباخ مع لسنج يؤمن بهذه الفكرة . كان هناك دين بالمعنى التقليدي ، وان الله يتدخل في قوانين الطبيعة وفي العقل الانساني ، لان الانسان يواجه باسرار ، وبالتالي فلا بد من وجود معجزات ، ولابد من وجود وحي ، ولكن عندما يستقل الانسان بارادته ، ويستقل بعقله ، ويؤمن بقوانين الطبيعة ويكتشفها فينشأ بالتالي مايسمى بالتنوير . **محمد عبده** قال شيئا من هذا القبيل في **رسالة التوحيد** : ان الاسلام هو اعلان استقلال العقل وحرية الارادة ، وان هناك قوانين طبيعية . وفي راي فويرباخ ان وجود وعي مستقل عقلا وارادة ينفي وجود الدين القديم بمعنى المعجزات . وبمعنى الخارق للعادة والصلوات والطقوس والشعائر ، اي بالمعنى الكهنوتي . وهذا المعنى لابد أن نجله نحن المسلمين ، لان الاسلام ، والحمد لله ، دين العقل ودين الحرية ودين الطبيعة ، ودين الانسان ، والدين الاجتماعي والدين الذي له تصور لتاريخ النبوة .. الخ ، ومن ثم فلا خوف من ان نقبل كل ما يقوله فويرباخ على اساس انه محاولات لكشف الاسلام الذي لم يعلمه هو بالاعتماد على الجهد الانساني الخالص ، بالاعتماد على تطور البشرية الخالص . لكن كل ما يقوله فويرباخ في نقده للطقوس والشعائر والمعجزات والاسرار ، كان الاسلام قد اعفانا من ذلك من قبل . ومن ثم فاذا كان هناك مفهوم للدين ، كما يوجد في قاموس تواريخ الاديان انه مايتعلق بما ياتي من فوق الطبيعة ، مايتعلق بالاسرار ، مايتعلق بالمعجزات ، فان الاسلام لاينطبق عليه هذا

التحديد ، لان الاسلام دين العقل ودين الحرية ودين الطبيعة ، ومن ثمة فالاسلام لايدخل في هذا المفهوم .

هناك تمايز حقيقي بين الديانات ، هناك تصنيف للديانات ، هناك ديانات معجزات وديانات لا معجزات ، ديانات اسرار ، وديانات بلا أسرار ، ديانات تقوم على الشعائر وديانات لا تقوم على الشعائر ، ديانات تقوم على الوحي الخارجي وديانات تقوم على الوحي الباطني . والمسيحية من النوع الاول وهي التي بالفعل دفعت الوعي الاوروبي الى اكتشاف النوع الثاني الذى عرفه الاسلام من قبل .

مراد وهبه : اشكر الصديقين على هذا التوضيح ، ولكن لايزال ثمة سؤال في حاجة الى جواب . اعرف ان النقد يتجه الى أصول الاشياء ولا اعرف ان النقد له شروطه بحيث يكون محصورا في مجال دون الاخر . الحضارة الاوروبية لم تعرف حدودا للنقد ، واتجهت الى الاصول . واذكر على سبيل المثال كنط ، فكتبه الثلاثة الرئيسية معنونة بلفظ النقد . وهو يقول في كتابه **نقد العقل الخالص** انا لا اتجه الى نقد الكتب وانما اتجه مباشرة الى نقد العقل ، اى انه ينقد اصل المعرفة الانسانية . فهل هذا النمط من النقد يمكن ان يكون مقبولا ومشروعا في حضارات اخرى غير الحضارة الغربية ؟

فتح الله خليف : رد بسيط على سؤال الدكتور مراد وهبة . ولا ننس ان ابا الفلسفة الحديثة ــ رينيه ديكارت ــ حين شك في الاشياء جميعا نحى الدين والتقاليد والعادات عن النقد . هل كان ذلك هربا او خوفا ؟ هل هو تقية ؟ ومازال عندنا في الاسلام التقية ؟ !

مراد وهبه : في هذه الجلسة الثانية نعود لمناقشة قضية الاغتراب ونود ان نركز اهتمامنا اليوم على قضية الاغتراب في العالم الثالث بوجه عام ، وفي العالم العربي بوجه خاص ، وفي مصر اولا وبالذات .

حسن حنفي : نستطيع الان ان ننهى ونعطي بعض النتائج في قضية الاغتراب . ربما ليست في صيغة قاطعة ونهائية ولكن في صيغة تساؤل . تساءلنا في المرة الماضية : هل الاغتراب ظاهرة صحية موجودة في الانسان لاينزعج من وجودها ؟ أم هي ظاهرة مرضية لا بد ان يحاول الانسان ان يقضى عليها ؟ وطبعا فان الانسان هو الوحيد الذى يتمتع بالوعي ، وبالتالي هو الوحيد الذى يشعر بظاهرة الاغتراب .

انها عند الصوفية ، كما بينا ، وكما بين بحث الدكتور خليف ، ظاهرة صحية ، وانه ابتداء من هذا الاغتراب فان الانسان المؤمن بوجه عام يبدأ في عملية حتى يستطيع ان ينتهي بالاغتراب الى الفناء في الله ، ولكن هنا ينتهي الاغتراب الى فناء الوعي الانساني . اما في راى فويرباخ فالاغتراب

ظاهرة مرضية يمكن تجاوزها والشفاء منها عن طريق العودة بالذات الانسانية الى جوهرها الانساني ، وعودة الفناء فى الآخر ، بل العودة الى ثبات الذات .. انهما حلان مختلفان .

يمكن اذن التساؤل فى النهاية ان الاغتراب ؟ ... صحيحا او مرضيا هل هو جوهرى فى الانسان ؟ اى هل هو داخل فى صميم الوجود الانسانى ام هو ظاهرة خارجية عرضية مرتبطة بالظروف والاوضاع الاجتماعية ؟ هناك رايان :

ترى الفلسفة الوجودية بوجه عام ان الاغتراب داخل فى صميم الوجود الانسانى ، وانه داخل فى نسيج الانسان . نحن مدانون بالاغتراب ، ومهما حاول الانسان من خلال الحرية ، ومن خلال احساسه بالزمان ، ومن خلال علاقاته الاجتماعية ، ومن خلال العمل ان يتجاوز او ان يشفى من الاغتراب فانه سيموت مغتربا لان الحياة نفسها اغتراب . هنالك راى آخر ، وهو راى علماء النفس والفلسفة والماركسيين ، يقول : ان الاغتراب ظاهرة عرضية تنشأ فى ظروف نفسية وفى ظروف اجتماعية وفي اوضاع اقتصادية يمكن تجاوزها ، ويمكن العودة الى الموقف الشرعى للانسان اذا ما استحوذ على نتائج عمله ، واذا ما وجد فى مجتمع وفى نظام له فيه دور فى صنعه وفى اخذ القرار ، يمكن عن طريق المحللين النفسيين العودة بالانسان من خلال تذكر ماضيه واكتشاف ذاته وبالتالي الوصول فى علاقات اجتماعية سوية .

مراد وهبة : بالنسبة للاسئلة التى طرحها الدكتور حسن حنفى يمكن الاجابة عنها لو عدنا الى اصل الحضارة . فالانسان بدأ الحضارة مع عصر التكنيك الزراعى حين واجه ازمة الطعام فى عصر الصيد ، ومعنى ذلك ان الانسان فى عصر الصيد كان فى وحدة لاشعورية مع الطبيعة ، ينساق الى ما تقدمه له الطبيعة دون ان يحاول احداث اى تغيير فيها . وهنا يمكن القول ان الانسان لم يكن مغتربا ، ولكن مع التكنيك الزراعى انفصل الانسان عن الطبيعة ، اى انه اصبح مغتربا ، ولكن الاغتراب فى هذه الحالة كان صحيا ، ولم يكن حالة مرضية ، لانه دفع بالانسان الى مزيد من التطور . ولكن بعد نشأة التكنيك الزراعى نشأت مؤسسات كثيرة ، منها المدن ، ومنها الاديان ، ومنها الحكومات ، الامر الذى ادى بتحكم هذه المؤسسات فى الانسان . وهذا التحكم يعني سلب الانسان من امكانات معينة يمتنع تحقيقها بالنسبة لطبيعة المؤسسات . وبالتالي يمكن القول بان اغتراب الانسان فى ظل هذه المؤسسات هو اغتراب غير صحي ؛ ويبقى عليه ان يعالج هذه الحالة المرضية . ولكن هل تقف المعالجة عند حد المصالحة بين الانسان والمؤسسات ؟ يبقى بعد ذلك علاقة الانسان بالطبيعة : فعليه ان يعود اليها مرة اخرى ؛ وان يعود الى وحدته مع الطبيعة ولكن بصورة واعية . فهل هذا في الامكان ؟ فى تقديرى ان هذا ممكن طالما ان ظاهرة الاغتراب لم تنشأ الا بفضل الحضارة ، وبالتالي يمكن حذف الراى القائل بأن الاغتراب فى صميم الكيان الانسانى . لا ادل على ذلك من القصص التي تتناولها البشرية ويأتي فى مقدمتها قصة آدم . فمحنة آدم نشأت حين اراد ان يكون على مستوى الله فى المعرفة ، واعتبر هذا

الفعل خطيئة فانفصل عن الطبيعة كعقاب له ،ولكن من خلال هذا العقاب حدث تطور للانسان . هذه القصة اذن لها دلالة وهي ان الاغتراب ليس في صميم الكيان الانساني ، وانما هو نشأ في البداية كتطلع انساني نحو الترقي .

فتح الله خليف : اعتقد اننا قد استوفينا الآن الاغتراب وبحثه من الناحية الفلسفية وانتهينا الى رايين : الراى الاول يقول بان الاغتراب ظاهرة ملازمة للوجود الانساني لا فكاك للانسان عنها ، وهي جزء من طبيعته ومن ماهيته . والراى الاخر يقول ان الاغتراب امر عرضي ، يمكن ان يوجد ويمكن ان لا يوجد في الانسان ، وانه ظاهرة عرضية طارئة ، ويمكن للانسان ان يشفى منها .

بعد ذلك اعتقد اننا ينبغي ان نتوجه الى بحث الاغتراب في مجالاته التطبيقية ، اى ان نتناول اغتراب الانسان في المجتمع الذى يعيش فيه . وينصب اهتمامنا الآن على الاغتراب في المجتمعات النامية في العالم العربي بوجه خاص .

والسؤال المطروح الآن من الاغتراب في العالم الثالث : اسبابه ودواعيه وظواهره ومظاهره في البلاد العربية ، في عالمنا هذا . وهل الاغتراب في العالم مقصور على العالم الثالث ؟ أم ان المثقف الواعي هو غريب سواء أكان في مجتمع متحضر ام غير متحضر ؟

حسن حنفي : واضح من النتيجة التي انتهى اليها الدكتور فتح الله خليف ان الاغتراب مرتبط بالوعي الانساني ، وانه يعبر عن حرية الانسان ،وانه موجود بوجود الانسان في المجتمع وبارتباطه بوعيه ، وبالتالي بالوعي الاجتماعي ، ولما كان الانسان هو حرية ، او كما يقول الوجوديون - مشروع يتحقق بحريته وعمله ومن خلال وجوده ،فان نشأة مشكلة الاغتراب هي في المجتمع . هناك اذا فرق بين ما هو موجود وما يريد ان يحققه الانسان . ومن هنا ينشأ الاغتراب في المجتمع ، والمجتمعات كلها ، بصرف النظر عن ابنيتها الاجتماعية او الاقتصادية ، تجد او تظهر فيها مشكلة الاغتراب . هناك الاغتراب في المجتمعات الصناعية ، فكلنا ندرى عن ثورات الشباب ورفضه لكل قيم مجتمعه ، وهناك اغتراب في المجتمعات الصناعية المتقدمة التي تحدث عنها **ماركوزة** باضافة في « الانسان ذى البعد الواحد » . وهناك اغتراب في المجتمعات الاشتراكية على ما نسمع من ظهور بعض اصوات الرافضين . وهناك ايضا اغتراب في المجتمعات النامية ، وهو يحدث طبعا عند المثقفين باعتبار ان المثقفين هم الذين يعون الظاهرة ، وباعتبار انهم هم الذين يتمثلون درجة كبيرة من الوعي . وهناك اغتراب المثقف فيما يتعلق بالسلطة والنظام السياسي .

ولكن لى ملاحظة وهي ان الاغتراب يوجد عند جميع المثقفين بصرف النظر عن انتماءاتهم الطبيعية للمجتمع . فهناك اغتراب للمثقفين الذين ينتسبون الى الطبقات الكادحة والفقيرة وهي التي تكون الغالبية العظمى للاجتماعات النامية ، بانهم لا يشعرون بعدم انتمائهم الى النظام الاجتماعي

الذى تسيطر عليه احيانا الشكلية وبعض الانظمة التي لم يختاروها بانفسهم ، وهم مناضلون معها او ضدها من اجل اعطاء الغالبية التي يمثلونها دورا فى هذا النظام ، ولكنهم يحاولون التعبير عن هذا الاغتراب عن طريق الكتابات الادبية سواء العريقة منها او الرمزية ، او عن طريق الهجرة خارج البلاد ، او عن طريق جماعات مناهضة سرية ، وبالتالي يحاول المثقفون الذين ينتمون الى الطبقات الفقيرة ، وهي الاغلبية ، القضاء على هذا الاغتراب بهذه الصور . هناك ايضا المغتربون الذين ينتمون الى طبقات الصفوة ، وهي الطبقات العليا فى المجتمع ، لانه يشعر انه دائما ينغمس فيه ، فيدعو الى تبرير النظام الاجتماعي الذى يتعايش معه ، ويشعر انه يفتقد عنصر الصدق مع نفسه ومع مجتمعه بالتالي ، فبالرغم من انه حصل على مناصب عليا الا انه ايضا يشعر بينه وبين نفسه انه مغترب . وهناك ايضا الاغتراب الشائع بين جميع المغتربين الذين ينتمون الى الطبقة المتوسطة ، والذين يشتغلون بالفن فى المسرح والسينما والاعلام ، ويشعرون ان الثقافة لديهم تحولت الى تجارة وكسب واعلان ، وافتقدت بذلك عنصر العمق وعنصر الصدق . وبالتالي ، يشعر انه قد اغترب عن الثقافة ، واصبح ضحية الاعلان . يمكننا القول اذن ان هؤلاء المثقفين مغتربون ، بصرف النظر عن انتمائهم للطبقات الاجتماعية .

مراد وهبة : بالنسبة للاسئلة التي طرحها الدكتور خليف هي فى تقديرى اسئلة ذات طابع حضارى ، وهي تدور بوجه التحديد حول سؤالين اثنين ، سؤال خاص بالاغتراب فى الدول النامية ، وسؤال خاص بالاغتراب فى الوطن العربي . فيما يختص بالاغتراب فى الدول النامية ففي تقديرى انه اغتراب نسبي ، اى اغتراب بالنسبة لحضارة الدولة المتقدمة ، وليس اغترابا على وجه الاطلاق ، اى ان السؤال يطرح مدى امكان تمثيل المثقف فى الدول النامية لحضارة الدول المتقدمة . اما فيما يختص بالعالم العربي فان الاغتراب مزدوج ، فالمثقف مغترب بالنسبة الى حضارته العربية ، ومغترب بالنسبة للحضارة الغربية . والسؤال الذى يطرح نفسه بعد ذلك ، ما الذى ادى الى اغتراب المثقف العربي عن حضارته وعن الحضارة الغربية ؟ والذى يدعو الى طرح السؤال هو ان الحضارة العربية فيما مضى تمثلت الحضارة الاوروبية المثلة فى الحضارة اليونانية . اما اليوم فثمة عجز لدى المثقفين العرب عن تمثيل الحضارة الاوروبية كامتداد للحضارة اليونانية ، ومن هنا تطرح قضية ازمة المفكر فى العالم العربي .

فتح الله خليف : اشعر وكاننا سنفضي الى موضوع خاص جدا وهو ازمة المثقفين العرب . اعتقد ان هذا موضوع يستحق ان يكون موضع اهتمام خاص ، وتفرد له ابحاث مستقلة وندوات خاصة . لكننا نركز هنا على ظاهرة الاغتراب فى الناحية الطبيقية ، ونتخلى بعض الشيء عن المفهومات الفلسفية التي اثرناها .

من الناحية التطبيقية انا كرجل من الريف ومرتبط الى الان بالارض وبالاصول الريفية اشعر بان الفلاح فى مصر ، وهذا هو شعورى ايضا كفلاح ، ليس مغتربا عن ارضه ، وانه شديد الصلة بها ،

وانه عاشق لهذه الارض ، ولا يشعر بغربة ابدا . لكن لوحظ في السنوات الاخيرة انه قد بدات ظاهرة غريبة جدا هي اغتراب الفلاح عن الارض ، وتمثل هذا الاغتراب في هجرته مثلا الى العراق ، فكيف نفسر هذه الظاهرة ؟

هل فقد الفلاح المصرى صلته وانتماءه بالارض في مصر فاغترب الى العراق ؟ لان هذه المسألة بالنسبة لي محزنة واعتبرها مؤشرا لظواهر خطيرة في المجتمع، بل وفي علاقة المجتمعات بعضها ببعض، لان المسألة اعمق بكثير من مجرد هجرة بعض الفلاحين المصريين الى العراق .

حسن حنفي : السؤال الذى يطرحه الدكتور خليف سؤال مهم من الناحية النظرية والناحية العلمية على السواء . صحيح ان الفلاح في مصر في تاريخه الطويل وما عرف عنه من ارتباطه بالارض ليس لديه ظاهرة الاغتراب بالنسبة للارض . هذا صحيح . لكن هذا ينطبق على الفلاح المالك الذى يملك قطعة من الارض . اما الفلاح الاجير الذى يعمل في الارض ، ارض غيره ولا يشعر انه يمتلكها، فهذا النوع هو الذى هاجر الى العراق ، لا هؤلاء الخمسمائة مثلا كانوا من الاجراء الزراعيين ولم يكونوا مالكين لقيراط واحد من ارض مصر ، وبالتالي فهي مشكلة الملكية . ومن هنا نبدأ فيما يتعلق بالاساس النظرى : فمثلا عند كارل ماركس ينشأ الاغتراب من الملكية ، وانه طالما ان الانسان امتلك فهو يصبح مغتربا ، ومن ثم انا اقول ان ماركس يحلل الملكية في المجتمع الراسمالي ، ويرى انها هي التي جعلت الانسان غريبا عن نفسه . في حين ان الملكية ، اى ملكية الفلاح في مصر تجعله اكثر ارتباطا بارضه ولا تسبب اى نوع من الاغتراب . ولكن يوجد ايضا ظاهرة اغتراب عند المالك في مصر ، عند الفلاح المالك نفسه ، وهو اغترابه عن نتيجة عمله ، اغترابه عن محصوله ، لانه بعد ان يزرع طول العام ينتهي اولاده عن ان يمسوا القطن او القمح او الذرة لكي يبيعه ، ويحصل على النقود . وهذا الذى سماه ماركس اغتراب العامل عن عمله . فهنا الفلاح المالك ، ولو انه يمتلك الارض ، الا ان نتيجة عمله ، اى محصوله ، يضطر ان يبيعه ولا يقتات منه الا بحساب عسير . ومن ثم فهناك اغتراب عن نتيجة العمل ، وان لم يكن اغترابا عن الارض التي يمتلكها .

فتح الله خليف : نجد ايضا في النواحي التطبيقية في العالم العربي بلدا مثل لبنان ، وزارة الخارجية فيها تسمى وزارة الخارجية والمغتربين ، ومعظم سكان لبنان هاجروا من البلاد وذهبوا الى مختلف بقاع العالم ، كامريكا اللاتينية وافريقيا وغيرهما . فهل الانسان في هذا المجتمع ضاقت به الارض وسبل الحياة حتى اجبر على الهجرة ؟

حسن حنفي : قبل ان اجيب عن موضوع الاغتراب في لبنان اريد ان اقول فقط ان الفلاح المصري ، بالرغم من انه مالك ، ففي حالة ما اذا حصل على نتيجة عمله يحدث عنده الاغتراب عن المدينة ، اغتراب عن الحكومة ، اغتراب عن النظام ، ويكفي هذا المشهد دليلا ففي الطريق من القاهرة الى الاسكندرية في القطار ، مازالت عادة الفلاح الصبي المصرى ، وهي قذف القطار بالحجارة ، موجودة .

القطار هنا نموذج للحداثة ، نموذج للصناعة أى ان هذا القطار ... القطار الدخيل عليه يشعر الصبية فى الريف تجاهه بالعدوانية . حتى بالنسبة للمؤسسات الحكومية فان الفلاح مازال يشعر بأنه ليس فى علاقة حسنة معها ، وانها غريبة عليه وهو غريب عنها . وعندما يذهب الى المدينة يشعر انه مفقود ومغترب ، وعندما تأتيه المدينة باحداثها يشعر انه مغترب ايضا .

وبالنسبة للبنان : ففى خضم هذه المأساة التى تحدث الان فى لبنان ومنذ ثلاث سنوات يبدو ان الشخصية اللبنانية استبدلت الولاء الطائفى بالولاء القومي ، فاصبح اللبنانى ، نظرا لانه لا يشعر بالانتماء الى الوطن ، الى لبنان ككل ، بل يشعر بالانتماء الطائفى ، اى الى طائفة لبنانية ، اصبح من السهل عليه ان يترك الوطن الام الى الطائفة التى ينتمى اليها حتى لو كانت هذه موجودة فى نيويورك او الارجنتين مثلا الامر الذى يجعله يشعر بالانتماء ولا يشعر بالغربة عن الوطن الام . وبالتالى فكل ما تدعو اليه القوى التقدمية اللبنانية الان من التخلى عن الطائفية والانتماء الى لبنان الام هو الذى سيقضى على ظاهرة الاغتراب والمغتربين ، اى خروج اللبنانيين عن ارضهم .

مراد وهبة : لا شك ان هذه المناقشة خصبة جدا وتثير قضايا عديدة لا يمكن مناقشاتها فى زمن محدود ، ولكن لا اقل من طرح بعض الملاحظات :

الملاحظة الاولى ان قضية الفلاح والاغتراب التى يثيرها الدكتور خليف هى قضية تدخل فى نطاق عام من قضية الفلاح ، حيث ان هجرة الفلاح المصرى الى العراق تستلزم اثارة قضية الهجرة بصورة عامة .

الملاحظة الثانية هى ان الهجرة من مصر لم تقتصر على الفلاح الذى لا يملك ، وانما امتدت الى من يملك ، والهجرة لم تقتصر على المثقف فحسب . فعلينا اذن ، اذا اردنا ان نحلل تحليلا علميا هجرة الفلاح المصرى ، علينا ان نحلل ظاهرة الهجرة بوجه عام التى تفشت فى مصر ، وهى بدون شك تدل على ظاهرة الاغتراب .

هناك **ملاحظة ثالثة** خاصة بتعليق الدكتور حسن حنفى ، وهي ان الاغتراب ، كما تناوله ماركس ، انما هو مرتبط بملكية وسائل الانتاج ، ومرتبط بالنظام الطبقى المترتب على ملكية وسائل الانتاج ، الامر الذى ادى الى ان العلاقات الاجتماعية اصبحت علاقات طبيعية ، اى علاقات بين اشياء ، وليست علاقات بين بشر ، اى ان العلاقة هنا مقلوبة ، وبالتالى فكل من يعيش فى هذا النوع من الانظمة الطبقية ، حتى ولو لم يكن يملك ، فهو مغترب ، والفلاح الذى لا يملك هو من بين هؤلاء .

خليف : ايضا سنتناول ظاهرة الاغتراب من خلال تجربتى الشخصية كمواطن عاش فى الاسكندرية ، واعتقد انى من السهل جدا ان اربط بين ظاهرة الاغتراب فى البلاد النامية

واستعمار هذه البلاد النامية . اذكر مثلا في الثلاثينات والاربعينات حيث كنت اعيش في الاسكندرية انني كنت شديد الشعور بالغربة . اركب مثلا اى وسيلة مواصلات عامة كالترام فنادر ان اجد شخصا يتحدث باللغة العربية . كانت الاسكندرية كلها تقريبا مجتمعا اجنبيا صرفا خليطا من كل البلاد الاوروبية كاليونان والفرنسيين والطليان والانجليز وغيرهم . واذكر انني عندما كنت اتوجه للحصول على تذكرة من شباك السينما واصل الى دوري للحصول على التذكرة فاذا لم اكلم العاملة باللغة الفرنسية او الانجليزية كانت تشيح بوجهها عني وترمقني شذرا وكأنني شيء غريب في هذا البلد . فهناك ارتباط وثيق بين الاستعمار وبين اشاعة الشعور بالغربة بين الناس . تخلصنا من هذا الاستعمار والحمدلله ، وتخلصنا من الاجانب في مصر ، وهم جميعا كانوا اصحاب الوظائف المرموقة في كل مرافق الدولة وفي كل المرافق الخاصة . لا اذكر ان هناك مصريا كان في شركة النور الفرنسية او شركة المياه الانجليزية . بعد ثورة ١٩٥٢ عادت البلاد حقيقة لاصحابها ، وشعرنا ان البلد اصبحت ملك اصحابها فعلا وتمصرت كل الشركات ، واصبح اقتصاد البلد في ايدي ابنائها ، واصبح الذي يتحدث لغة اجنبية هو الغريب بيننا . واني ارجو ان لا تعود مثل هذه الغربة الينا التي كانت موجودة قبل عام ١٩٥٢ .

حسن حنفي : هذه التجربة الشخصية التي وصفها الدكتور خليف تضعنا وجها لوجه امام موضوع مهم ذي شقين: الاول هو الصلة بين الاغتراب والحضارة ، وهو الذي وصفه بالمسرح والسينما. والشق الثاني هو الصلة بين المثقف والسلطة او بين الاغتراب والسلطة . ففيما يتعلق بالشق الاول نجد بالفعل انه في كل مجتمع كان الانسان لا يكون انسانا الا اذا اخذ نمط الغرب في العلم وفي الفنون وفي الثقافة وحتى في الزي ، وهذا كان مشهورا في مجتمع الاسكندرية والمجتمع الغربي . وبالتالي فانه كان يشعر بانه لا يستطيع ان يكون مواطنا معتبرا الا اذا اخذ هذا النمط ، او انفصل تماما عن مجتمعه العربي ، وعن لغته وعن زيه العربي ، بل وعن دينه ايضا . هذا كان اول مظهر من مظاهر الاغتراب . الا اننا حاليا نشاهد العكس . فربما لا يستطيع الانسان ان يكون مواطنا غير مغترب الا اذا رجع الى الماضي ، وتمثل الماضي ، والا اذا لبس الزي العربي . وهناك عدوان على كل ما يأتي من الغرب من زي ومن عقل ومن تحديث . وهذا فعلا موقف الاغتراب بالنسبة للحضارة . والحقيقة ان المواطن لا يكون مغتربا ليس فقط عن طريق هذا المدخل الحضاري لحياته ، اما بتقليد ايضا عن واقعه المباشر ، اعني ان كثيرا منا لا يدري انا في مصر ، او اننا نعيش كاننا لسنا في مصر ، ويجهل ابسط نتائج الاحصائيات التي يعطيها الواقع المصري . اننا ٤٠ مليونا نعيش على اربعة آلاف مليون جنيه للدخل القومي ، وان متوسط الدخل القومي للفرد الواحد في مصر حوالي ٢٠٠ جنيه سنويا ، اي حوالي خمسة عشر جنيها شهريا ، واننا نعيش كلنا في رقعة واحدة لا تزيد الغرب او بتقليد القديم ، ولكن المواطن يكون مغتربا عن ستة في المائة من مساحة مصر كلها ، وان ٩٤٪ من البلد صحراء قاحلة . اي ان غربة المواطن عن واقع الاحصاء الذي يعطيه صورة للاقتصاد وللجغرافيا وللحياة . بالفعل ان هذا هو نوع من الاغتراب الذي يزيد الانسان اغترابا عن

الحضارة . ولكن حاليا ايضا يرجو د. خليف الاينشأ اغتراب اخر بين المواطن ومجتمعه ، خاصة بعد التمصير والتاميم الخاص بعد عودة المواطن الى كل مظاهر الحياة الاقتصادية والشركات ، وانه حل محل الاستعمار ولكن بعد الستينات والسبعينات نشأ اغتراب آخر عند المواطن ، وهو انه شعر ايضا ان احتمالات النمو بالنسبة له اصبحت قليلة ، وان هناك نوعا من السد ، او نوعا من عدم وجود فراغ بالنسبة له حتى يستطيع ان ينمو ، نظرا لوجود طبقات جديدة نشات بعد الخمسينات والستينات ، وانها اصبحت تمثل بديلا لهذه القوى الاجنبية التى كانت موجودة . صحيح انها بديل وطنى ولكن هناك نوع من عدم التعبير عن كل امكانياته ، حتى اصبح هو غير مرغوب فيه ، وبالتالى يحاول ان يجد امكانيات تفريغ بالنسبة له اما بالهجرة الى العالم العربى او بالهجرة الى أوروبا وامريكا . اى انه اصبح هناك اغترابا بين المواطن وبين النظام الاجتماعى الذى هو موجود فيه . فمثلا لا يؤخذ رايه فى صنع القرار ، ولا يطلب منه مساهمة عملية ، لدرجة انها تحيله الى عاجز تماما . هنالك ايضا نوع من استحالة العمل الفردى وايجاد وسيلة لتفريغ امكانياته ، فاصبح المواطن العالم ايضا يشعر بنوع من الحصار امام نظام اجتماعى تسوده طبقات وطنية لا تسمح بامتداد اى قوى اخرى ، قوى وطنية عامة . ومن ثم فانه وان لم يكن هناك الاستعمار القديم الان الا ان الوظيفة نفسها ما زالت قائمة .

مراد وهبه : فى تقديرى ان القضية التى اثارها الدكتور خليف فى ثوب ذاتي يمكن ان تاخذ ثوبا موضوعيا ، والذى يساعد على اخذ هذا الثوب الموضوعى هو تعليق الدكتور حسن حنفى الخاص بامكان استمرار الاغتراب حتى بعد زوال الاستعمار . ويمكن تكثيف تعليق د. خليف ود. حنفى فى ان الاغتراب مرتبط بالمستعمِر والمستعمَر، اى انه طالما وجد الاستعمار فستظل ظاهرة الاغتراب قائمة . ولكن المثير للدهشة ما قد يوحى به التعليقان بان المهم فى الاغتراب ليس اغتراب المستعمِر ولكن هو اغتراب المستعمَر .

هذا الفصل بين الاثنين قد يوحى ايضا بان المغترب العربى قد يتخذ له نموذجا للاغتراب من الحضارة الاوروبية ، وتظل المسالة دائرة على الاغتراب دون مجاوزته . وهنا اذكر فكرة طرحها المفكر الجزائرى الراحل مالك بن نبى تقول **بان محنة العالم العربى ليست فى الاستعمار بقدر ما هى كائنة فيما يسميه بالقابلية للاستعمار**، ومعنى هذه الفكرة الخصبة ان المسالة فى الاغتراب وعلاقته بالاستعمار ليست فى ازالته ماديا وذلك بازالة الوجود العسكرى ، ولكن بازالته معنويا وفكريا.

فتح الله خليف : يبدو ان هناك شبه اتفاق بيننا كما يبدو من كلمة الدكتور حسن حنفى وكلمة د. مراد وهبه وهو ان اصل الاغتراب هو استغلال الانسان لاخيه الانسان ، ولا يهم بعد ذلك ما اذا كان هذا المستغل اجنبيا ام وطنيا .

د. مراد وهبه اثار بعد ذلك مسالة الاغتراب من الحضارة الاوروبية ، وهذا امر يدعو الى الدهشة حقا فى وقتنا هذا ، لان اجدادنا الاوائل، ولم يمض على الاسلام قرنان من الزمان ، اقبلوا

بهمة ونشاط على ترجمة التراث اليونانى ، وهو تراث وثنى غريب ، مكتوب بلغة غريبة ليست بينها وبين اللغة العربية ادنى صلة قرابة لغوية. والافكار التى يثيرها هذا التراث مجافية تماما لروح العقيدة الاسلامية : فاله افلاطون واله ارسطو بكل تاكيد ليس هو اله موسى وعيسى ومحمد ، ومع ذلك اقبل المسلمون على ترجمة هذا التراث واهتموا بترجمته واشتغلوا به ، وفتحوا نوافذهم على العالم كله ، وليس على العالم اليونانى فقط. ولكن فتحوا نوافذهم على الثقافة الفارسية والهندية القديمة، وكلها ـ كما هو معلوم ـ ثقافات مغايرة تماما للدين الاسلامى .

ونشطت حركة فكرية ، فلسفية ادبية ممتازة جدا عند المسلمين ، وبذكاء عظيم جدا استطاعوا ان يصهروا فى بوتقة واحدة كل هذه الحضارات الانسانية الرفيعة الغربية والشرقية مع العقيدة الاسلامية ومع التفكير الانسانى ، ونشا عن ذلك ما نسميه بالحضارة الاسلامية . لم نجد احدا يثير مثلا القضية التى تثار اليوم . وهى رفض الافكار المستوردة ، وكان هذه الافكار المستوردة من نتاج الشيطان وليست من نتاج الانسان . لم نجد مثلا واحدا يقول ، كما تقول طائفة من الناس اليوم ، لدينا القرآن ولدينا السنة وفيهما كل شىء فما الحاجة الى اى نوع آخر من الثقافة ؟ المسلمون الاوائل لم يثيروا مثل هذه التساؤلات التى تحجر على العقل وتعوق كل انتاج انسانى فى اى منحى من مناحى المعرفة ، فى الاقتصاد ، فى السياسة وفى العلم ، فكل معرفة لا تخص اهلها وحدهم ، وانما هى ملك للبشرية جميعا . ولا اعتقد ان جوهر الاسلام يرفض ان ياخذ بحضارة الامم الاخرى ، كما لم يرفض المسلمون الاوائل ان ينهلوا من كافة الحضارات حتى ولو كانت مجافية لعقيدتهم . فاغترابنا عن الحضارة الاوروبية ليس له ما يبرره لا فى تاريخنا ولا فى حضارتنا ، وانما هو نوع من القصور ، ونوع من الهروب ، ونوع من التخلف الحقيقى ، ونوع من افلاس العقل العربى .

انا اعتقد ان المسلمين حين فتحوا نوافذهم على العالم لم يكونوا خائفين على دينهم ، ان الانسان الذى يفتح النوافذ على العالم هو انسان حر واثق فى عقيدته ليس خائفا ولا مترددا لانه لا يخشى شيئا ، وان الانسان الذى يغلق على نفسه هو انسان خائف ومتردد وعاجز وليس عنده شىء يضيفه ، ولا اعتقد اننا نقبل مثل هذه الصفات .

حسن حنفى : يبدو ان د. فتح الله خليف اعطى معنى جديدا آخر للاغتراب على ما عرفنا من الابحاث . فاذا كانت الابحاث المقدمة تمتى تندالانا فى الآخر خاصة فى بحث فويرباخ فيبدو ان الاغتراب بالفعل ، فيما يتعلق بواقعنا الخاص : ليس هو ضياع الانا فى الآخر بل حصار الآخر للانا ، بمعنى انه فى العصر الذى ندعو فيه للانفتاح الاقتصادى قد يسبب ذلك مزيدا من الاغتراب ، لان الانفتاح الاقتصادى سيضع الناس امام مزيد من الاشياء التى تاتى من الخارج وتحاصره فيصبح غريبا عن الفنادق العظيمة ، غريبا عن الصناعات العظيمة ، غريبا عن صناعات السلع المستوردة العظيمة ، وهو غير قادر على شرائها . وبالتالى فانه يحاصر اقتصاديا .

مع ان الانفتاح لدينا قديما كان انفتاحا حضاريا ، انفتاحا ثقافيا . بعد كل الترجمات التي اشار اليها د. خليف . تمثل المسلمون ذلك وانفتحوا عليها ولم يخشوا شيئا ، فكلما زاد الحصار زاد الاغتراب ، وكلما خف الحصار ووثقت الذات بما لديها وانفتحت ثقافيا خفت وطأة الاغتراب . اذن استطيع ان اقول انه كلما كانت الذات واثقة بنفسها وبامكانياتها ، ورفضت جميع انواع الحصار المفروض عليها من الخارج ، والذي يشكك في قدراتها ، فبالتالي يضيع الاغتراب . ومن لم تتحدد الذات وتحقق نفسها وحريتها ومشروعها ، اما اذا خافت الذات وتقلصت ، وحوصرت وتراجعت ، واصبحت عاجزة تماما وغير قادرة على الحركة فعندها يظهر الاغتراب وتنشأ سراديب خلفية لتفريغ هذه الطاقة في الهجرة الى الخارج او في الهجرة الى الداخل .

مراد وهبه : اختلف مع الدكتور حسن حنفي في تفسيره الذي يمكن ان يقال عنه انه تفسير ميتافيزيقي لظاهرة الاغتراب التي اشار اليها مؤخرا د. خليف ، وفي تقديري ان القضية التي اثارها د . خليف تستلزم استخدام منهج سوسيولوجي يطرح المضمون الاجتماعي . وفي تقديري ايضا ان طرح المضمون الاجتماعي للحضارة قد يكون مفتاحا لتناول صحيح لقضية المثقف العربي المغترب وقضية الافكار المستوردة ، واعتقد في النهاية اننا قد اثرنا قضايا تدور حول اغتراب المثقف العربي او ازمة المثقف العربي ، فاذا شاء المشاركون في الندوة ان نكتفي بهذا القدر من الحوار على امل ان تثار قضية ازمة المثقفين العرب في عدد آخر من مجلة عالم الفكر ، اذا وافق المسئولون عن هذه المجلة على تحقيق هذه الندوة المقترحة بحيث تكون فاتحة شهية لاحداث تعد لات في مجلة عالم الفكر حيث اننا ، وحتى هذا العدد ، نجد ان الابحاث المطروحة فيها تتسم بطابع اكاديمي او بطابع مجرد ، الامر الذي قد يوحي على حد قول د. **حنفي في دراسة خارجة عن هذا التسجيل ان مجلة عالم الفكر مجلة مغتربة عن العالم العربي وانا اترك للدكتور حنفي اذا شاء ان يفسر القول .**

حسن حنفي : برايي الشخصي انه منذ صدور العدد الاول من مجلة عالم الفكر منذ عدة سنوات ، وبالتحديد في ١٩٧٠/٤/١ ، فانها بدات كحادثة بارزة في الثقافة العربية والفكر العربي المعاصرين ، ولكن سرعان ما بدا الناس يفترون قليلا(*) بالنسبة لها ، لانه غلب عليها الطابع ـ لا اقول الاكاديمي ، فالاكاديمية شيء محبوب ولكن اقول الطابع ـ الكتبي ، اي انها اقتصرت على عرض المواد في الكتب والتحليلات المكتبية من علماء الفكر في العالم العربي . ولكن ، والعالم العربي يموج ويغوص ويرتفع وينخفض ، اصبحت المجلة لا تعبر عن نبض الواقع العربي . ومن ثم فنحن نرجو من خلال الندوة القادمة ، التي نقترحها على المجلة الان ، ان تعبر هذه المجلة عن نبض الواقع العربي ، وان تحاول ان تكون صورة حقيقية لما يحدث في الوطن العربي حاليا ، خصوصا فيما يتعلق بازمة المثقفين . وليس فقط فيما يتعلق بازمة المثقفين بل بالهم الذي نحمله على

(*) سوف يجد القارىء ردا على هذا الحكم في نهاية الحوار ـ مستشار التحرير .

صدورنا جميعا بالنسبة لجيلنا، خاصة وان العالم العربي بدات تظهر فيه عدة مجلات كانت قد توقفت ثم استأنفت نشاطها ، تحمل دماء عربيا وافكارا عربية نرجو ان تلحق بها مجلة عالم الفكر، خاصة وان الكويت بدات الان تنتدب كثيرا من المفكرين العرب ، واصبحت صحافتها منبرا جيدا يمكن ان يعبر من خلالها عن الافكار العربية ، وكأن الكويت الان تمر بنفس العصر الليبرالى الذى مرت به مصر فى أوائل العشرينات .

خليف : بودى ان اضيف كلمة هنا منبها الى ان الابحاث الجادة والعميقة التى اتسمت بها مجلة عالم الفكر يمكن ان تكون هى السبب فى اغترابها . واذكر هنا ما قاله برتراند راسل عندما اصدر كتابه Principia Mathematica اى اصول الرياضيات وهو الاسهام الاصيل لرسل فى الفلسفة ـ هذا الكتاب نشره على نفقته وبمساعدة بعض الهيئات العلمية ، ونشر منه عددا محدودا من النسخ وربما لم تنفد هذه النسخ ، وظلت عبئا على صاحبها بينما يقول هو بتعبيره الدقيق ان مؤلفاته التى هى مجرد « سلق بيض » قد عادت عليه بثراء عظيم جدا نتيجة لاقبال الجمهور عليها .

فاعتقد ان العالم غريب وان الابحاث العلمية الدقيقة غريبة ايضا . انا هنا لست فى مجال الدفاع عن عالم الفكر ، لكننى اسأل الصديق العزيز الدكتور حسن حنفي والصديق العزيز الدكتور مراد وهبه : هل يمكن لمجلة اخرى فى العالم العربي الان ان تفتح صدرها لمثل هذه الابحاث وهذه المناقشات الجريئة الجرة ؟

حسن حنفى : بصراحة عندما استلمته تجلى الدكتور احمد ابو زيد لم يكن عندى ادنى امل فى قبوله لنشره . وكانت مفاجأة لى عندما حضر الدكتور ابو زيد فى الجلسة الثانية واعلن قبول البحث للنشر ، بل ورحب به بصدق .

فتح الله خليف : بصراحة يا دكتور حسن لقد كان ذلك مفاجأة لنا جميعا ، مفاجأة لى وللدكتور مراد وهبه وللدكتور حبيب الشاروني .

مراد وهبه : فى نهاية الندوة لا يسعنا الا ان نشكر الانسة سها فتح الله خليف كريمة الدكتور خليف بطب الاسكندرية على تفضلها بالتطوع لتفريغ هذه الندوة ، وهذه حمية تنطع ان تصبح حمية عامة لدى الشباب المصرى فى خدمة الثقافة العربية . ونحن نتمنى لها كل توفيق ونجاح فى خدمة هذا الوطن .

حسن حنفى : كما نشكر الزميل الدكتور خليف على استضافته الندوة فى منزله رغم المشاق العديدة التي كلفناه اياها هو والاسرة الكريمة .

فتح الله خليف : بل اننى انا الذى اوجه بالشكر لكم على المشاق التي تحملتموها فى السفر من القاهرة للاسكندرية ، كما انتهز هذه الفرصة لاعبر عن سعادتى بهذا الحوار المثمر بين الاصدقاء . وتأمل ان يظل الحوار متصلا بيننا فى كل القضايا التى تهم عالمنا المعاصر .

تعقيب (للدكتور احمد ابو زيد) .

كان من المفروض ان اشترك فى هذا الحوار ، على الاقل لكي اعالج بعض النقاط التي تدخل في تخصصى (العلوم الاجتماعية والانثربولوجيا بالذات) وحتى يكون النقاش والحوار اكثر اكتمالا وشمولا ، خاصة وان الاساتذة الاربعة الذين اسهموا فى هذا الحوار جميعهم من اساتذة الفلسفة . وعدم اشتراكى فى الحوار – نتيجة لظروف قاهرة – هو الذى دفعني الى هذا التعقيب القصير ، لا لكى اشرح وجهة نظرى فى الموضوع ، ولكن لكى ارد على الحكم الذى اطلقه الدكتور حسن حنفي ، سامحه الله ، على مجلة عالم الفكر ، والذى كان يمكن الرد عليه فى حينه لو اننى كنت موجودا اثناء الحوار .

الظاهر ان الدكتور حسن حنفى هو (المغترب) عن (عالم الفكر) – اقصد المجلة – والا لكان على وعى بالاعداد التى خصصت لمعالجة مشكلات العصر مثل الطاقة والبيئة والمراة وعالم الغد ومشكلات العلوم الانسانية وغيرها . وكثير من هذه الدراسات عالجت الواقع الذى نعيش فيه والمجتمع الذى تدخل فى تكوينه ، واعتمدت على معلومات اساسية مستمدة من هذا الواقع ومن هذا المجتمع ، ولذلك فهى ليست مجرد تكرار لما جاء فى الكتب والمراجع الاخرى كما يتصور ، وعليه فاننى اعتقد ان هذا الحكم فيه كثير من الظلم للاساتذة الذين اسهموا فى الكتابة فى مجلة عالم الفكر على مدى السنوات التسع السابقة . ولقد كانت هذه المجلة وسوف تظل باذن الله مفتوحة لكل الاراء والافكار ، لان تبادل الراى والفكر هو السبيل الوحيد لكى يحدد الانسان العربي نفسه (وانسانيته) ولذا فلست ادرى لماذا كان هذا التخوف والشك اللذين عبر عنهما ! لقد تكلم حسن حنفى فى مقاله العميق وهو يعرض لاراء فويرباخ عن الوهم والزيف وما اليهما ، وكثير من مفكرينا هم ضحايا للوهم . وليس امامهم ، للتخلص من هذا الوهم والزيف ، الا ان يكتبوا ويعبروا عن ارائهم ، ويخرجوا بها للقراء ويتقبلوا الراى الاخر بصدر رحب . ومن اجل هذا كله تصدر مجلة عالم الفكر .

ومن ناحية اخرى يكفى ان اشير الى تزايد الكمية المطبوعة من المجلة بحيث يطبع منها الان ستة عشر الف نسخة ولا يرتد منها نسخة واحدة الى ادارة المجلة ، مما ينفى حكم الدكتور حنفى عن (البرود) الذى تعامل به المجلة .

واخيرا ، لا يسعني الا ان اوجه كلمة شكر خالصة للذين اسهموا فى هذا العدد بدراساتهم المستفيضة وآرائهم القيمة .

(مستشار التحرير)

الاغتراب في المسرح المعاصر
من خلال مسرح برتولد برشت

منى سعد أبو سنة

ظاهرة الاغتراب في النصف الثاني من القرن العشرين تعتبر ظاهرة عالمية ، فلا يجوز القول بانها مشكلة تخص الغرب فقط أو الشرق فقط ، او المجتمعات الراسمالية دون الاشتراكية ، وانما اصبحت مشكلة انسانية ، والانسان في القرن العشرين اصبح على وعي بقضيته وهي تحرره من جميع الصور اللا انسانية التي تشوه العلاقة بينه وبين الآخرين .

فالاغتراب اذن ظاهرة تتصف بها الحياة المعاصرة . وهي تعالج كقضية في شتى المجالات . ففي مجال النقد الادبي ، يتناول النقاد بالتحليل ظاهرة الاغتراب في شتى الفنون والآداب مثل القصة والشعر والفنون التشكيلية والسينما والمسرح . وهم حينما يتكلمون عن الاغتراب يقصدون عادة ان هذه الاشكال الفنية تعالج مشكلة من ادق مشاكل الانسان المعاصر . وانعكاس هذه الظاهرة على الحياة الادبية عامة وفي المسرح خاصة يتمثل في نشوء تيار عرف بتيار « **حركة الغضب** » التي نشأت في انجلترا في بداية الستينيات . ويعتبر هذا التيار احد الانعكاسات الاجتماعية لظاهرة الاغتراب ، باعتبار ان المسرح يمثل احد الانشطة الاجتماعية .

---

* مدرس مساعد الادب الانجليزى بكلية التربية بجامعة عين شمس .

وتختلف وجهات النظر بالنسبة لقضية الاغتراب وهذا يرجع الى الايديولوجيا التى يتبناها المفكر او الاديب . وما يهمنا في هذا المجال هو **وجهة نظر برشت في الاغتراب** .

يجب اولا تحديد **مفهوم الاغتراب** كما هو مطروح في المسرح عند برشت . والسؤال الاول الذى يتبادر الى الذهن هو :

هل مسرح برشت ، المعروف بالمسرح الملحمى ، مسرح اغتراب ، وبأى معنى ؟
للاجابة على هذا السؤال يلزم ان نعود الى الاصول التاريخية لفكرة الاغتراب في مسرح برشت .

فى مقال له بعنوان«عن المسرح التجريبي»(١) يعرض برشت للمسرح البرجوازى المتمثل في المسرح الالمانى . وينقده بشدة لانه يفصل بين الجانب العقلى والجانب العاطفى . والفصل بين العقل والعاطفة ، طبقا لبرشت ، لايسمح للانسان ، بان يقول بالتاويل وهى مرحلة من اجل التغيير ، لان التأويل يعنى ان الانسان مجاوز للواقع . والفن البرجوازى يطرح تسلية فقط ولذلك فهو فن مغترب . ويعتمد برشت بان التراث المسرحي البرجوازى الالمانى قائم على الفلسفة المثالية عند شوبنهاور ومن نتائجه الـ « انا وحديه » (٢) ؛ ومضمونه ان هذا الكون من صنع الانسان ، اذن لامبرر للتغيير . ومن يتصور انه يريد ان يغير يقع في وهم لان العالم عالمي (انا) . ويرى برشت ان هذه فلسفة تخدم مصالح الطبقة البرجوازية وتثبت الوضع القائم . ويعتبر برشت الحركة التعبيرية في المسرح ، التى تقوم على استكشاف العالم الباطنى للفرد ، انعكاسا للفن البرجوازى في مجال المسرح يماثل مافعله **ماخ** Mach في مجال الفلسفة . فكلاهما يعطى تبريرا للاغتراب ، لانهما يعبران عن البرجوازية والوعي المغترب من خلال استبعاد المضمون الانسانى . ان ماخ ،ابا الوضعية المنطقية ، يقول ان العلم مجرد وصف لاتأويل . وبذلك يحذف جانب التوعية لان التوعية تعنى مجاوزة التأويل للوصف وهذا ، من وجهة نظر ماخ ، غير علمى . اذن فالمسرح الذى يتجاوز الواقع غير علمى طبقا لماخ . **ومن ثم يشعر برشت ان المسرح وليد فلسفتين : ماخ وشوبنهاور . وهذا مضاد** لمسرح برشت لان مسرحه **يركز على التاويل ويقول** انه علمى وتسعفه **الماركسية وتعطى** له تبريرا ، ان مسرحه **يمكن ان يتجاوز الواقع** في عبارة ماركس : « **ان الفلاسفة كانوا** منشغلين بتاويل **العالم مع أن المطلوب هو** تغييره » (٣) .

ولمعرفة القيمة الحقيقية لمسرح برشت ومدى تاثيره ينبغي ان نكشف عن الفكرة المحورية باعتبار ان اى مفكر لابد ان يواجه مشكلة معينة ويبحث عن حل لها ، وباقي الحلول تتفرع عن هذه المشكلة الاساسية وتدور حولها . والفكرة المحورية في مسرح برشت هى مشكلة الاغتراب والحل : ازالة الاغتراب . ويقدم برشت تفسيره للاغتراب فى اطار ينطوى على رؤية جديدة للتغيير . وهذه الرؤية تعتبر مستقبلية لأنها تجاوز للوضع الراهن . لذلك فان

---

(١) Bertolt Brecht, "On Experimental Theatre, "**Brecht on Theatre** (ed).) John Willett (London : Methuen, 1978.

(٢) ترجمة يوسف مراد ، انظر المعجم الفلسفى ، القاهرة، دار الثقافة الجديدة ١٩٧١ ، صفحة ٥ .

(٣) Karl Marx, Ludwig Feuerbach and the End of Classical German Philosophy (Peking : Foreign Languages Press, 1976), p. 66.

الدراسات النقدية التي تتناول نظرية برشت في الاغتراب بالتركيز على الجانب الشكلي فقط ، كلها قائمة على اغفال المضمون الثوري لمسرح برشت ، ولذلك ولكي يكون هناك تقييم شامل وصادق للقيمة الحقيقية لمسرح برشت ، يلزم التركيز على الفكرة المحورية ، وهي الاغتراب ، لانها تشكل الفكرة الاساسية في مسرحه ، وباقي المشاكل والحلول تتفرع وتدور حولها .

الاغتراب من وجهة نظر برشت يعتبر السمة المميزة للمجتمع الراسمالي ، ومن الجدير بالملاحظة ان تناول برشت لمفهوم الاغتراب واستخدامه لهذا اللفظ عند تحليل الظواهر الاجتماعية ـ السياسية ، هو بدون شك نتيجة تأثره بماركس . **ان اختيار برشت لمقولة الاغتراب واستخدامه لها كتكنيك مسرحي يرجع الى تصوره ان الاغتراب هو الصفة المميزة للبناء الداخلي للشخصية وللمجتمع في القرن العشرين .**

ويعتقد برشت ان حالة الاغتراب التي يعانيها الانسان والمجتمع هي من نتاج الراسمالية . ومن خلال نقده للمجتمع الراسمالي استطاع ان يثبت في اعماله المسرحية كيف ان هذا المجتمع تسوده نظرة لامنطقية تجعل من خداع النفس حقيقة ، وتجعل ماهو غير طبيعي يبدو طبيعيا . ولذلك فهو يتقدم لكي ينزع القناع عن الحقيقة الكامنة في النظام الراسمالي من خلال مفهوم الاغتراب . والهدف من الكشف عن اسباب الاغتراب في الواقع العيني من خلال تقديم وتحليل التناقضات الكامنة في النظام الراسمالي والتي تفرز الاغتراب ، هو حث المتفرج على القضاء على اسباب الاغتراب واقامة مجتمع غير مغترب . ان اي تفسير لتطور مسرح برشت يجب ان يستند الى خلفية تتلخص في الاغتراب كمفهوم فلسفي وكمضمون اجتماعي وكتكنيك مسرحي ؛ هذا بالاضافة الى مشكلة الوعي . ويعتقد برشت ان الوعي الذاتي على المستوى المجرد يعتبر غير كاف من اجل ازالة الاغتراب . ان الاغتراب كحالة يمارسها الانسان مشروطة بعوامل اجتماعية واقتصادية ، وان ازالة هذه العوامل هي الخطوة الاساسية نحو اقامة مجتمع انساني غير مغترب . هذا ويعتبر برشت الاغتراب واللاانسنة مترادفين . وهو لذلك يلجا في اعماله المسرحية ومقالاته النظرية الى طرح الحل لمشكلة اغتراب الذات وتحول الانسان الى شيء . وبذلك يمكن اعتبار ان انتاج برشت المسرحي بالاضافة الى كتاباته النظرية يشكلان معا حركة منظمة ضد اللاانسنة التي يعاني منها الانسان في ظل نمو اسلوب الانتاج في النظام الراسمالي ، وهو يفعل هذا من خلال عرض صادق لمحنة الانسان داخل المجتمع الراسمالي الطبقي المعاصر ، ولمختلف اساليب الاستغلال التي تحيل الانسان الى كائن ضعيف ، بلا حياة ، مغلوب على امره ، مقهور ، مغترب .

ان نظرية برشت الشهيرة والمعروفة « بنظرية الاغتراب » او تكنيك الاغتراب (٤). Alienation Effect " Verfremdung Effekt " عبارة عن شكل من الاشكال المسرحية استخدمه برشت لكي ينتقل الى الاغتراب ، كمفهوم ، **وهي ذات ابعاد ثلاثة :**

بعد فلسفي ، وبعد اجتماعي وبعد استاطيقي . والهدف من استخدام « تكنيك الاغتراب » هو رفع الاغتراب كفكرة . هنا يبرز الدور الاجتماعي لمسرح برشت . ان التوظيف الاجتماعي لمفهوم الاغتراب في المسرح يهدف الى التغيير وتحقيق تكاملية الانسان . وهذا معناه ان يطرح اولا الانسان المشوه ،

(٤) عبد الغفار مكاوي . بترجمها « أثر الاغتراب » ، مجلة « الشعر » القاهرة ١٩٦٤ ص ٦٧ .

المغترب » فالهدف من « تكتيك الاغتراب » اذن هو ابراز الاغتراب من خلال توظيف اجتماعي يحدث وعيا اجتماعيا لدى المتفرج من خلال ايديولوجيا معينة تعالج الاغتراب من زاوية محددة . ولذلك فالعمل المسرحي يزيل الاغتراب عن المتفرج فكريا ويساعده على ان ينتقل الى ايديولوجيا جديدة . ومن نتائج « تكتيك الاغتراب » ان المتفرج يكتشف اغترابه ويكتشف نفسه كمغترب وهذا يجعله يتخذ موقفا يهدف الى التغيير ورفع الاغتراب . **اذن فالوعي بالاغتراب هو اول مراحل رفع الاغتراب والتغيير** . اذن لايمكن استخدام التكتيك بدون ذلك المضمون الثوري القائم على فضح الاغتراب من خلال الوعي .

ولذلك فان استبعاد المضمون والتركيز على الشكل يرتبطان بهدف معين وعن افراغ الشكل من المضمون والتركيز على الشكل ، وبذلك يطمس الوعي بالتغيير الاجتماعي من اجل الحفاظ على الوضع القائم . ولذلك نقول انه مع القوى التقدمية المضمون مهم لانه مرتبط بقضية الوعي ، ومع القوى الرجعية الشكل دون المضمون هو المهم ، لان المضمون مرتبط بالوعي والتغيير الاجتماعي ، بينما الشكل مرتبط بتخلف الوعي ، وهذا يخدم اغراض الرجعية ، وهي الحفاظ على الوضع الاجتماعي وعدم تغييره .

• • •

البعد الفلسفي والاجتماعي لنظرية الاغتراب عند برشت :

بالرغم من ان لفظة « الاغتراب » المعروفة في اللغة الالمانية بـ Verfremdung مستمدة جزئيا من مقولة الاغتراب في فلسفة هيجل والمعروفة بـ Entfremdung ، الا انها عند برشت مختلفة كيفيا . وهذا الاختلاف مردود الى الفلسفة الماركسية . فبرشت يرفض مذهب هيجل الفلسفي لانه يقدم تفسيرا مثاليا ومحافظا لمشكلة الاغتراب . ولكنه يحتفظ بديالكتيك هيجل بعد ان يضيف اليه التفسير الماركسي للاسباب السياسية والاقتصادية الاجتماعية لمشكلة الاغتراب .

من هيجل اذن استمد برشت تكتيك الديالكتيك بالرغم من ان نظريته في الاغتراب تختلف كيفيا عن مفهوم الاغتراب عند هيجل . ويرجع ذلك الى ان نظرية برشت لاتقوم فقط على النفي وانما تتضمن ايضا الخطوة الثانية في الديالكتيك وهي نفي النفي . وبذلك يجمع برشت الخطوتين في خطوة واحدة . فالخطوة الاولى هي تقديم ماهو مالوف بشكل يجعله يبدو غير مالوف ، ولكن الهدف من وراء ذلك ليس فقط جعل الظاهرة تبدو غريبة ، وانما تقديمها من خلال رؤية محددة تقود الى تغيير الواقع . وقد اختصر برشت هذه العملية Peocess في كلمة Verfremdung وهي تعني طبقا للناقد الالماني جريم « **اغتراب الاغتراب** » (٥) **الاغتراب الاول يتمثل ، الخطوة الاولى وهي النفي ، اى جعل ظاهرة الاغتراب تبدو غير مالوفة ، وهذه الخطوة تنطوى على الخطوة التالية وهي اغتراب الاغتراب ، وهي خطوة ايجابية لانها تنفي الاغتراب بما ينطوى عليه من الوعي باسباب الاغتراب ، بالاضافة الى الرؤية المستقبلية .** ولو ان برشت قدم الخطوتين منفصلتين لكان

---

(٥) "Verfremdung der Entfremdung" Reinhot Grimm, "Verfremdung : Beitrage zu Wesen and Ursprung eines Begriffes," **Revue de la Literature, Comparee**, Vol. 35, 1961.

راينهولت جريم ناقد الماني متخصص في تحليل اعمال برشت وله اكثر من دراسة في هذا المجال . وهو اول من فسر وحلل نظرية الاغتراب شكلا ومضمونا .

من الممكن ان ينشأ سوء فهم لدى المتفرج ، بمعنى انه يمكن ان يتصور ان تقديم الظاهرة بشكل غير مألوف هدف فى حد ذاته . وبذلك يتوقف عند الشكل . لذلك لجأ برشت الى جمع الخطوتين في خطوة واحدة ملخصا بذلك العملية باكملها ، ومتيحا بذلك المجال للمتفرج للعمل على تغيير الواقع استنادا الى رؤيته (الكاتب) وهذا يجعل تكتيك برشت مختلفا اختلافا كيفيا عن ديالكتيك هيجل .

فعبارة هيجل : « اننا لا نتعرف على المعروف لانه معروف »

"Das Bekannte uberhaupt ist darum weil es bekant ist, nicht erKaunt" (The Known, because it is Known, is not recognised.)

تتحول عند برشت الى : « ان تكنيك الاغتراب يهدف الى أن يتعرف المرء على الشيء وان يراه غريبا في نفس الوقت » .

"Eine verfremdende Abbildung ist eine Solche, die den gagenstand zwar er Kennen, ihn aber doch zugleich frened erscheinen tàBt."

"A representation that alienates is one which allows us to recognize its subject, but at the same time makes it seem unfamiliar."

ويتضح من المقارنة بين هاتين العبارتين ان استخدام برشت للمنهج الديالكتيكى ، فى تحليل ظاهرة الاغتراب فى مجال المسرح ، يختلف كيفيا عن استخدامه عند هيجل لأنه ينطوى على رؤية جديدة . الرؤية الجديدة التى يتضمنها تكتيك برشت رؤية ماركسية بالمعنى الواسع المتمثل فى عبارة ماركس عن فلسفة التأويل والتغيير ، وهي دعوة الى الثورة ، الهدف منها تحقيق مجتمع غير مغترب ، لان برشت ، مثل ماركس ، مهتم بالجانب الاجتماعى الاقتصادى لمشكلة الاغتراب .

يتخذ برشت موقفا محددا ويدعو المتفرج الى ان يشاركه وجهة نظره . هذه المشاركة ليست مفروضة على المشاهد وانما تصل اليه من خلال عملية التاويل . والتأويل هنا لايعني مجرد التأمل السلبى ، وانما يتطلب مشاركة فعالة وذاتية من جانب المتفرج تقوم على تمثل مايشاهده ، وذلك عن طريق الوعي باسباب اغترابه ومجاوزة الواقع بممارسة تفكيره النقدى فى الواقع ، اى خارج المسرح ، وتحقيق التغيير في ذلك الواقع . وعلى ذلك ، فالانسان بفهمه للواقع يلجأ الى التأثير في الواقع وتغيير العالم . بذلك يخلق الانسان نفسه بنفسه ويحقق حالة من عدم الاغتراب من خلال الوعى بالاغتراب ومن خلال الوعى الذاتى بالظروف الموضوعية القائمة . وهذا يجعل مشاركة المتفرج فى العرض جزءا عضويا من المسرح البرشتى . والهدف من هذه المشاركة يتميز من اى مسرح غير برشتى ، وهو مجاوزة واقع المسرحية الى الواقع الفعلى الخارجي والتأثير فيه وتغييره .

●●●

البعد الاستاطيقى لنظرية الاغتراب

فى بداية تكوين النظرية (فى اواخر العشرينات وبداية الثلاثينات) كان برشت يطلق على مسرحه الجديد المسرح اللاارسطى Non-Aristotelian وذلك قبل أن تتبلور النظرية وتكتمل ، وكان يطلق لفظ المسرح الملحمى Epic .

والسؤال الذى يبرز لاول وهلة هو : لماذا برشت فى مواجهة ارسطو ؟

باعتبار ان ارسطو هو ابو الدراما فهو اول من حلل الاشكال المسرحية : التراجيديا والكوميديا . فلابد أن هناك شيئا التفت اليه برشت في ارسطو وتاثر به ثم بدا ينقده ، ومن هنا يحدث التطور .

تأثر برشت بارسطو له جانب سلبي وجانب ايجابي . الجانب السلبي يتمثل في رفضه للمسرح الارسطي ، والجانب الايجابي ينعكس في ايجاد البديل .

نتناول اولا الجانب السلبي . وهذا يستلزم ان نرجع الى ارسطو نفسه . فارسطو هو الذى اشاد بقدرة الانسان على التجريد ، ذلك ان العملية الاساسية في المعرفة ، عنده ، تبدأ من المحسوس الى المعقول .

ولكن في مجال المسرح ، الى اى حد استطاع ارسطو ان يلفت نظر الانسان الى هذه العملية الاساسية ، اى عملية التجريد ؟

ان مسرح ارسطو يقوم على فكرة محاكاة الطبيعة وتطهير الانسان من انفعالات الشفقة والخوف ، وكان ينبغي ان يقوم على كشف حقيقة كيان الانسان ، وحقيقته انه كائن عاقل على حد قول ارسطو نفسه ، قادر على التجريد ، والتجريد مجاوز للواقع ، والمجاوزة تعنى القدرة على التغيير . وهنا تصبح العلاقة بين الانسان والطبيعة علاقة راسية وليست افقية ، بمعنى ان على الاديب الا يحاكى الطبيعة بل يغيرها . ويكتشف برشت هذا التناقض بين فلسفة ارسطو ومسرحه ، ولهذا فان مسرح برشت الايدلوجى يعمل على رفع هذا التناقض وعلى اصلاح ما افسده ارسطو . ومن هنا يمكن القول بان برشت هو ضد ارسطو ، بفضل ارسطو ، لان ارسطو اكتشف قدرة العقل على التجاوز وعجز عن الربط بين العقل والتغيير ، اى بين العقل والثورة ، العقل من حيث انه قادر على المجاوزة وعلى التغيير . والمفروض ان المسرح يكشف عن هذه الرابطة لكن برشت يلاحظ ان المسرح عند ارسطو يخلو من هذه الرابطة لانه يقف عند حد الانفعالات فيتجاهل قدرة العقل على التغيير فتنتهى المسالة الى تكيف الانسان مع الطبيعة . وهذا التكيف لكي يتحقق ، يستلزم تهدئة الانفعالات ومن هنا يأتى معنى التطهير ، وبذلك يصبح ما هو غير طبيعي في الانسان ، اى التكيف ، هو المعيار الذى يقاس به الانسان ، اى يصبح ما هو ثانوى هو الاساس .

محاولة برشت لرفع التناقض الموجود في مسرح ارسطو قائمة على ربط الانسان ككائن عاقل قادر على التجريد بالمجاوزة والثورة ، وعلى تحويل المحاكاة والتكيف مع الطبيعة الى التحكم في الطبيعة وتغييرها ، وهذه هي الوظيفة الاجتماعية لمسرح برشت . وبناء على ذلك يمكن القول بان مسرح برشت فكر **ارسطوي معدل .**

ويزيد برشت الامر ايضاحا فيبين الفروق الاساسية بين مسرحه الملحمى ومسرح ارسطو في الجدول التالى (٦)

ويحرص برشت على تاكيد ان مسرحه ليس ضد ارسطو **Anti-Aristotelian**

وانما لا ارسطى Non-Aristotelian

بمعنى ان الفروق التي يوضحها بين مسرحه الملحمى ومسرح ارسطو الدرامي تمثل تغييرا في مستوى الاهمية او التركيز على اشياء دون اخرى .

ولكن هل تكنيك الاغتراب كما يوضحه الجدول المذكور يعتبر تكنيكا جديدا ام كلاسيكيا . ؟

واذا كان كلاسيكيا فكيف طوره برشت ؟

ان المسرح الملحمى كما طرحه برشت من خلال تكنيك الاغتراب يعتبر شكلا كلاسيكيا

(٦) B. Brecht, **Brecht on Theatre**, p. 37.

ملحمي	درامي
narration سرد رواية	action حدث
يتحول المتفرج الى مشاهد ولكن يستحث قدرته على action الفعل يدفعه الى اتخاذ قرار	ينغمس المتفرج في موقف مسرحي يقلل من شان قدرته على الفعل يزوده بالاحاسيس sensations
صورة للعالم	تجربه
المتفرج يواجه شيئا ما argument جدل	ينفعل بشيء ما suggestion ايحاء
يدفع المتفرج الى الفهم	يحتفظ بالمشاعر الغريزية
المتفرج يقف خارجا ليدرس	ينغمس في الحدث ويشارك في التجربة is taken for granted
الانسان موضوع البحث	الانسان
الانسان متغير وقادر على التغيير	غير قابل التغيير finish
التركيز على المسار	التركيز على النتيجة
كل مشهد قائم بذاته	كل مشهد يعتمد على الاخر
مونتاج	نمو
تطور في منحنيات	تطور خطي
قفزات	حتمية متطورة evolutionary determinism
الانسان كحركة متطورة	الانسان كنقطة ثابتة fixed point
الوجود الاجتماعي يحدد الفكر	الفكر يحدد الوجود
العقل	العاطفة

موجودا في المسرح الياباني والصيني، والمسرح الديني في العصور الوسطى متمثلا في طريقة التمثيل وطريقة استخدام الكورس الموسيقي، والاقنعة من اجل ازالة عنصر الايهام عن المسرح ويعلق عبد الغفار مكاوي على هذه النقطة فيقول « يتأثر مسرح برشت بالمسرح الصيني القديم والمسرح الديني عند الجزويت في العصور الوسطى والمسرحيات المدرسية في عصر النزعة الانسانية ... انه يحتفظ بالشكل القديم المقدس ولكنه يملؤه بمضمون دنيوي عادي .. انه يجرد الشعر من طموحه الازلي ، ويربطه بعجلة الزمن والاحداث المعاصرة له . »

ان برشت اعطى لونا جديدا لهذا التكنيك القديم وقد فعل ذلك لان ثمة قضية تشغله ، وهي قضية الاغتراب . وقضية الاغتراب ليست قضية كلاسيكية ، بالرغم من ان الادباء والمسرحيين قد انشغلوا بقضية تحرير الانسان من قديم الزمن . ولكن الجديد هو تحرير الانسان من خلال قضية الاغتراب . وهذا يستلزم تكتيكا جديدا ، لكنه يستند على القديم

اذن ماهو الجديد الذى استخلصه برشت من القديم ؟

ان عزل المتفرج عن المسرح يهدف الى مساعدة المتفرج على ممارسة التفكير النقدى ، بمعنى ان يحاول العثور على الاجابة على الاسئلة التي تطرحها المسرحية وذلك بفضل المسافة بين المتفرج والعرض ، وبفضل ماتقدمه المسرحية من حقائق عينية .

اذن فالتبرير الذى دفع برشت الى تجديد وتطوير تكنيك الاغتراب هو المضمون ، وهو الذى دفعه الى اعطاء لون جديد للتكنيك قديم فاذا حكمنا بالشكل فقط يحدث خداع بصر لان الحكم يجب ان يكون من خلال المضمون ، لانه هو الذى افرز الشكل ، والشكل بدوره يؤثر ويعدل في المضمون .

ان ما اراد برشت ان يفعله في مجال المسرح هو تغيير العلاقة التقليدية ، في المسرح الالماني بين جمهور المتفرجين والممثل والعرض ، على التعاطف مع بطل او بطلة المسرحية الى حد التطابق . والنتيجة المترتبة على هذا التطابق ان المتفرج يعجز تماما عن رؤية الاحداث من زاوية غير شخصية ، اى كما هي مطروحة في الواقع الموضوعي ، لان نظرته تظل محدودة داخل شخصية البطل المسرحي . فمثلا في مسرحية « **اوديب ملكا** » لسوفوكليس نحن نتعاطف تماما مع مأساة اوديب الى الحد الذى تعجز فيه تماما عن النظر الى ما هو جوهرى في العرض وهو البحث عن الاسباب التي جعلت من قصة اوديب مأساة ، اى الوعى بالظروف الاجتماعية والاقتصادية التي تسببت في هذه المأساة ، ونقد تلك الاسباب من وجهة نظر المتفرج بهدف تغييرها . هذا غير وارد تماما في مسرح ارسطو . فان المتفرج يتقبل دون ادنى شك الظروف التي تحيط بالمأساة ، وكذلك يتقبل الحكم الذى يصدر على البطل ، بمعنى انه يتقبل حالة الاغتراب التي يعاني منها البطل على انها وضع طبيعي وذلك لانه دون مستوى الوعى الذى يجعله يستوعب فكرة الاغتراب . يقول برشت « ان الدراما اللا ارسطية تحرص تماما على عدم تقديم الاحداث على انها من صنع قدر يقف الانسان في مواجهته ضعيفا بالرغم من جمال ردود فعله تجاه هذا القدر . وعلى العكس تماما فان المسرح اللاارسطي يدرس ذلك القدر دراسة واعية ويظهره مؤكدا انه من صنع الانسان » . (٨)

---

(٧) المصدر السالف الذكر ، ص ٦٨ .

(٨) Brecht, Brecht on Theatre, p. 87.

وتاسيسا على ذلك فان برشت عندما يعالج قصة ما ، يقدمها بشكل يحث المتفرج على ان يسال عما يحدث في مجتمعه وفي علاقاته السياسية والاقتصادية والطبقية ، وعما اوصله الى حالة من عدم القدرة على عمل هذا او ذاك ، او حالة يكون فيها مرغما على عمل شيء ضد ارادته . ونظريا ، يامل برشت انه عند هذا الحد الذي يسال فيه المتفرج هذه الاسئلة ، يكون قد قرر بعد مغادرته المسرح ان يمارس تفكيره النقدي في حياته اليومية ، ويكون من شان هذا التفكير ان يضعه في موقف يمكنه من القيام بعمل سياسي للتغلب على مساويء المجتمع وتغييره تغييرا جذريا .

ان العلاقة التقليدية بين المتفرج والعرض تجعل المتفرج مغتربا عن ذاته ، لانه لايكتشف ذاته الا من خلال التطابق بينه وبين الاخر ، وهو في هذا التطابق لايرى الا ذاته في البطل ، فكان جزءا من ذاته انفصل عنه واصبح يسيطر عليه ، هذا الجزء انتزعه البطل حين فرض عليه ان يندمج في ذاته ، اي ذات البطل . والنتيجة الحتمية اغتراب المتفرج . فان المعنى المتمثل في عبارة سقراط « **اعرف نفسك ، بنفسك** » هو ان الانسان في حاجة الى الاخر لكي يكتشف ويفهم نفسه ، وبذلك يصل الى حالة من التكامل ، وهذا غير وارد تماما في مسرح ارسطو ، وهو ما يحاول برشت في مسرحه ان يبعثه ويؤكده من خلال مقولة الاغتراب .. لذلك فالوعي الذي ينقله المسرح التقليدي الارسطي وعي مزيف لانه ، طبقا لالتوسير (٩) يقوم على ديالكتيك مزيف . وهذا الديالكتيك المزيف يوجد في داخل نفسية البطل ، ولايتجاوزه الى الواقع الموضوعي . نفس الشيء يحدث بالنسبة الى المتفرج ، وبذلك يظل جاهلا ، يتعرف على مايراه لكنه لايعرفه ، بمعنى انه لايفهمه ، وذلك نتيجة عملية التطابق . ويرى التوسير أن الوعي الجدلي الزائف الذي ينقله المسرح الارسطي ويعمل على تثبيته يكمن في الوضع الراهن Status quo . ويطرح التوسير مشكلة اغتراب المتفرج في المسرح التقليدي من خلال الزمن ، بمعنى أن الاحداث التي تعرض في المسرحية القائمة على التطابق مع شخصية البطل هي من وجهة نظر البطل . وبالتالي الزمن في المسرحية يطرح رؤية البطل التي هي عموما مرتبطة بالوضع الراهن ، وهو حاضر مغترب . والمتفرج بالضرورة محدود داخل هذا الزمن لايستطيع منه فرارا . وفي مواجهة الوعي الجدلي السليم الذي يقوم بين الواقع المزيف الوهمي وبين واقع اخر يحقق فيه الانسان انسانيته ويتخلص من الاغتراب .

ونحن نتساءل :

كيف يجيء هذا الوعي الجديد ؟

انه لاياتي حتما في اطار الوضع الراهن ، ولكنه ياتي من خلاله وبفضله . وعلى الرغم منه ، بحيث يكتشف من خلال الوعي الجدلي السليم ... ولكي يحدث ذلك لابد ان يتم من خلال رؤية مستقبلية يظهر فيها الوضع الراهن مزيفا . وهذا يعني ان الوضع الراهن في حد ذاته ليس كافيا لتنمية الوعي الجدلي السليم ، ولابد ، في مواجهة الوضع الراهن ، من طرح واقع مستقبلي من خلاله نكتشف زيف الوضع الراهن .

ان مجاوزة برشت لمسرح ارسطو يشير الى انه اكتشف التناقض داخل النسق الارسطي من خلال فكرته عن الاغتراب وعن واقع مستقبلي يتم فيه ازالة الاغتراب ، وهو ان التطهير معناه تثبيت الاغتراب بدلا من ازالته

(٩) Louis Althusser, For Marx (London : NLB, 1977), p. 144.

وبما ان التطهير عند ارسطو يرسخ الاغتراب اذن فهناك تناقض . ولم يحاول برشت ان يحل هذا التناقض من داخل النسق الارسطى لانه قائم على فكرة الطبائع الثابتة ولذا فهو مغترب . ولذلك ترك برشت النسق بما فيه من تناقض واوجد نسقا جديدا آخر يعالج فيه هذا التناقض الارسطى الصورى غير المشروع لانه يستبعد الحركة والتغيير .

ويعلق والتر بنجامين (١٠) على ذلك بقوله ان برشت برفضه لفكرة التطهير القائم عليها المسرح الارسطى فعل ما فعله ريمان Riemann عندما رفض الهندسة الاقليدية القائمة على مصادرة التوازى . ورفض ريمان لهذه المصادرة يوازى رفض برشت التطهير ، واقامة للهندسة اللااقليدية انطلاقا من رفض النسق القديم ، يوازى ايضا اقامة المسرح الملحمى اللاارسطى انطلاقا من رفض نسق ارسطو .

من اهم المصادر التي استمد منها برشت البعد الاستاطيقي في تاسيسه لنظرية الاغتراب الناقد الادبي الروسى فكتور شلوفسكي الذى يعتبر رائدا للحركة الشكلية Formalizm في الادب السوفيتي بخاصة ، ففي مقاله الشهير « الفن كمنهج » الذى ظهر عام ١٩٢١ يحدد مفهوم الاغتراب المعروف بالروسية ostranenije ليس معناه تقريب ماهو غير معروف ، وانما اغتراب ماهو مالوف بمعنى تقديمه في ضوء جديد » . (١١)

وهذه العبارة لها ارتباط مباشر بمفهوم وصياغة تكنيك الاغتراب عند برشت . ويؤكد جون ويليت هذا بربطه بين زيارة برشت لموسكو عام ١٩٣٥ وتعرفه على مقال شولوفسكي والمدرسة الشكلية عموما ، وبين بداية صياغة نظرية الاغتراب في عام ١٩٣٦ ، اي بعد زيارته للاتحاد السوفييتي مباشرة(١٢) .

ولكن الفرق بين مفهوم كل من برشت وشلوفسكي لتكنيك الاغتراب يكمن في انه بالنسبة لشلوفسكى يكون التركيز على الشكل فقط دون المضمون . والامثلة التى يقتبسها من روايات تولستوي لشرح نظريته لا تكاد ترتبط بمفهوم الاغتراب في علاقته بالنقد الاجتماعى . ويعلق فكتور اورليش مؤرخ الشكلية الروسية Russian Formalism بقوله : « ان البعد الاجتماعي ثانوى وعرضى للتكنيك بالنسبة لشلوفسكى ، اذ انه لايهتم بالمضمون الايديولوجى للتكنيك (١٣) .

بما ان الفكرة المحورية في مسرح برشت هى الاغتراب وازالته ، فانها مرتبطة ارتباطا منطقيا بمشكلة الوعى ، ولهذا فان الوعي يمثل البداية والنهاية في مسرح برشت .

وثمة وسائل لتفجير الوعي من البداية الى النهاية ، والمسرح ، عند برشت ، احد هذه الوسائل . الوعى في صميم مسرح برشت لانه الوسيلة لازالة الاغتراب ، وهذا على الضد من مسرح ارسطو الذى يستبعد الوعى ، لان التناقض الذى يتضمنه هذا المسرح يعتبر تناقضا مزيفا ، طبقا لعبارة آلتوسير . يطرح

(١٠) Walter Benjamin, **Understanding Brecht** (London : NLB, 1977, p. 18.

(١١) Victor Shlovsky, **Art as Method** (Moscow, 1959).

(١٢) John Willett, **The Theatre of Bertolt Brecht** (London : Methuen, 1977), p. 178.

(١٣) Viktor Erlich, **Russian Formalism** (The Hague, 1955), p. 38.

برشت الوعي الجدلي الذى يعتبر في صميم الحياة وسمتها الحركة والتغيير . وهو بذلك يهدف الى رفع مستوى وعى المتفرج الى مستوى الوعي الجدلي . ولقد مر مسرح برشت بثلاث مراحل تعتبر كلها تطويرا وتعميقا للوعي الجدلي من زاوية الخلق (علاقة المؤلف بالنص) ومن زاوية التلقى (علاقة المتفرج بالنص) . والمراحل الثلاث تمثل اتساع وتعميق رؤية برشت للاغتراب بحيث تصل الى التكامل .

هذه المراحل الثلاث هى : مرحلة الوعي الذاتى – الوعي الاجتماعى – الوعي الانطولوجي .

في المرحلة المبكرة (١٩١٨ – ١٩٢٦) قبل صياغة نظرية الاغتراب كان يركز على الفرد ويطرح مشكلته الاساسية على انه مغترب عن ذاته وعن مجتمعه .

وتوضح المسرحيات المبكرة أن عدم وعى الانسان بانه مغترب ينشأ عن مشكلة الوعي المغترب ، لان الانسان منقسم على ذاته ويتوهم انه متكامل . وازالة الاغتراب تستلزم الوعي بجميع جوانبه الذاتية والموضوعية ، اذ يدخل البعد الاجتماعي والاقتصادى والسياسى ليعطى صورة متكاملة عن شتى اشكال الاغتراب حتى يصل الانسان الى مرحلة الوعى المتكامل .

ولكن الملاحظة **ان المسرحيات المبكرة** تطرح مشكلة الاغتراب على المستوى الفردى ، بطرح البعد السيكولوجي مع بعد سوسيولوجي ساذج ، بمعنى انه لم يكن يكشف عن اسباب الاغتراب في الواقع العينى (الاسباب الاقتصادية والاجتماعية المتمثلة فى الصراع الطبقى كما فعل فيما بعد) وانما يركز فقط على الصراع النفسى .

ولتوضح ذلك ننتقى من المسرحيات المبكرة مسرحية « في غابة المدن » (سنة ١٩٢٣) ، التى تعتبر مثالا للتدخل على أن تقديم مشكلة الاغتراب فى شكل مسرحي جديد كانت مسألة تشغل برشت منذ بداية حياته الفنية .

ان مفهوم الاغتراب هو الذى يحدد ويرسم العلاقة بين الشخصيتين الرئيسيتين فى المسرحية جارجا وشلينك ، لأن الاغتراب هو السمة السائدة في العالم الذى يتحركان فيه .. ان هذا المضمون يتضح في اللقاء الذى يتم بين الاثنين فى المشهد العاشر ، هذا اللقاء عبارة عن لحظة اكتشاف تلقى الضوء على طبيعة الصراع بين الرجلين ، والذى يشير بالتالي الى طبيعة الاغتراب كما تعالجه هذه المسرحية ، والمتمثل في رمز الغابة . ونشير هنا الى الحوار الذى يتم بين جارجا وشلينك فى المشهد العاشر ، والذى يحاول فيه شلينك ان يشرح طبيعة الصراع بينه وبين جارجا ، وان يتعرف على العالم الذى يتحركان فيه بربطه بعالم آخر مشابه ومختلف فى نفسه الوقت .

شلينك :

« لقد لاحظت الحيوانات : الحب ، دفء الاجسام عند الاحتكاك ، هو النعمة الوحيدة التى تتجلى لنا في الظلام . ولكن الالتحام يكون بين الاعضاء فقط ... انهم يتحدون لكى ينتجوا كائنات لتساندهم في غربتهم البائسة ... اذا ملأت سفينة بالاجسام البشرية سوف تتجمد كل الاجسام بفعل الوحدة ... نعم . ان احساس الانسان بالوحدة عظيم لدرجة يستحيل معها الصراع . الغابة .. هناك كانت بداية الانسان .. كثيف الشعر ، فكاه يشبهان فكي القرد ، الحيوانات الطيبة . كانت تعرف كيف تحيا .. كل شيء كان سهلا للغاية ... انهم ببساطة كانوا يمزقون بعضهم البعض اربا . انى أراهم بوضوح بمخالبهم القوية ، يحلقون فى عيون بعضهم

البعض .. ويغرسون أسنانهم في أعناق بعضهم البعض . وينحدرون الى أسفل » .

ان تشبيه المدينة بالغابة الطبيعية ـ او الغابة الخرسانية كما يقول برشت في احد قصائده ، مردود الى الاحساس بالوحدة ، وهذا الاحساس يكمن في ظاهرة الاغتراب التي تكمن في عدم قدرة الانسان البدائي على السيطرة على الطبيعة وتطويعها لاحتياجاته . ولكن الذي يميز الانسان البدائي عن الانسان المتحضر المعاصر هو الوعي بالاغتراب . ان البعد السوسيولوجي الساذج لمفهوم الاغتراب الذي تتضمنه المسرحية يتضح في تصوير طبيعة الصراع بين جارجا وشلينك على انه صراع شخصي بين فردين . بيد ان هذا الصراع يمثل بشكل غير واع من جانب برشت طبيعة المجتمع الراسمالي القائم على المنافسة .

ان الانقسامات التي حدثت في المجتمع هي احد اهم اسباب الاغتراب . وهي تشير الى ان محاولة الانسان السيطرة على الطبيعة مرت بمرحلة نكوص انشغل فيها الانسان بالصراع الطبقي . والنتيجة ان الانسان منع من السيطرة على الطبيعة من خلال تعامله معها ، لان التناقض الاجتماعي في مرحلة المجتمع الطبقي تطغى على التناقض بين الانسان والطبيعة اللذين كانا يسودان انسان الغابة ، الى الصراع الطبقي . واهتمام برشت هنا هو تقديم الصراع في المجتمع الطبقي .

تظهر المسرحية كيف ان العلاقات الاجتماعية في ظل النظام الراسمالي تحيل الانسان الى سلعة . ففي المشهد الاول عندما يذهب شلينك الى المكتبة لشراء سلعة ، لا يفرق في عقد صفقاته التجارية بين الانسان والسلعة . وعندما يرفض جارجا ان يبيع له رأيه عن كتاب ، يعرض عليه شلينك ان يشتريه هو شخصيا . وينجرف جارجا رغبة في التحدي ويقبل ان يشترى . ومن هنا تبدأ العلاقة المغتربة بين الاثنين لانها قائمة على اعتبار جارجا سلعة . فهنا بدلا من الغابة الطبيعية البدائية نجد السوق الذي هو المدينة المعاصرة التي تحكمها قوانين القيمة التبادلية للسلعة ، ويصبح لكل رجل ثمنه الذي يباع ويشترى به مثله في ذلك مثل اى سلعة اخرى .

ويعبر اللقاء الاخير بين جارجا وشلينك عن الوعي المغترب لدى كل منهما ، ولكن شلينك الذي يمثل الطبقة المالكة ، لا يشعر بالغربة لانه يعتبر اغترابه ظاهرة طبيعية لانه يمنحه مظهر الوجود الانساني ، بينما جارجا الذي ينتمي الى الجماهير المستغلة ، يرى في اغترابه واقعا لا انسانيا بحقه . وهذا ما تؤكده نهاية المسرحية . فشلينك لا يجد مخرجا له الا الانتحار للهرب من الجماهير الغاضبة التي كانت لا محالة ستتخلص منه ، بينما جارجا يهرب الى مدينة اخرى لعله يلقى مصيرا اقل تدميرا .

ان المفهوم الاقتصادي الساذج الذي تطرحه المسرحية باستبعاد المفهوم الطبقي يؤدي الى تثبيت الاغتراب . كذلك معالجة برشت المثالية للصراع ادت الى تثبيت الاغتراب . ان هروب جارجا ومحاولته اليائسة لحرق مصنع الخشب ، وصيحات الجماهير الغاضبة التي تعبر عن الاحتجاج فقط (لانها من النوع الابيض على حد تعبير شلينك) ، كل هذا لا يطرح اى بديل لحالة الاغتراب الشاملة .

السؤال الذي يجب ان يثار الان هو :

الى اى حد نجح مسرح برشت القائم على نظرية الاغتراب في توجيه المتفرج خارج نفسه والى الواقع الخارجي بمعنى تقديم ما هو نفسي على انه انعكاس لما هو اجتماعي ؟

الاجابة على هذا السؤال تتطلب تتبع مراحل التطور التي مر بها مسرح برشت من المرحلة المبكرة التي يقدم فيها مشكلة الاغتراب على

انها مشكلة فردية داخلية وليست انعكاسا لواقع اجتماعى موضوعى ، ومراحل التطور تمثل الانتقال من التمرد الى الثورة . ويجدر بنا فى البداية ان نحدد مفهومى التمرد والثورة .

يقول البير كامى فى كتابه « المتمرد » :

من هو المتمرد ؟ انه الانسان الذى يقول لا .. ولكن رفضه لا يعنى الانكار ، انه أيضا الانسان الذى يقول نعم عندما يبدأ فى التفكير فى نفسه »(١٤) .

ويتضح من مفهوم كامى للتمرد انه الشخص الذى لا يجاوز الواقع ، فهو محكوم بالظروف الموضوعية ، وكل هدفه هو ان يحدث تغييرات جزئية فى هذا الواقع مع تسليمه بالاطار العام . ، وهو لا يحدث اى تغيير الا فى داخل الاطار العام،بينما الثورة تعنى التغير الجذرى للواقع ، فالثورى يتجاوز الواقع، فهو محكوم وغير محكوم بالظروف .

غير محكوم لانه يريد ان يتجاوزها ، ولانه يستطيع ان يتجاوزها فهو غير محكوم بها ، وهو بذلك يحدث تغييرا جذريا ، فى الشكل والمضمون . فالاغتراب مثلا ومجاوزته لايمكن ان يوجد الا فى مستوى الانسان . والانسان لا يمكن ان يرد نفسه الى جملة الظروف الخارجية فهناك عوامل ذاتية ، وعوامل موضوعية . العامل الذاتى يعنى ان الانسان غير محكوم بالواقع والعامل الموضوعى يمثل هذا الواقع .

ان بداية برشت بالتمرد على قيم البرجوازية ورفضه لها ادت الى تراكمات كمية كان بفضلها وعلى الرغم منها ان تطور، وانتقل الى المسرح الثورى الملحمى ذى الابعاد الشاملة ، مع وجود عوامل موضوعية ساعدت على التطور . ولقد تمثل العامل الذاتى فى اهتمام برشت بدراسة كتاب « رأس المال » فى عام ١٩٢٦ من اجل اكتشاف الظروف الاجتماعية والاقتصادية التى تفرز ظاهرة الاغتراب ، وقد وجدها بالفعل فى هذا المؤلف الضخم . وبذلك عثر على الطريق الذى يرغب ان يوجه المتفرج الى التغيير فى اتجاهه لانه سوف يحقق تحرر الانسان من الاستغلال والاغتراب . والصياغة المسرحية لهذا المفهوم تمثلت فى المسرحية التعليمية Lehrstück وهى عبارة عن قطعة من الدعاية السياسية تهدف الى توعية الطبقة العاملة ورفع مستوى وعيها السياسى ، وذلك بشرح الاغتراب الذى يعانون منه والناتج عن اسلوب الانتاج فى النظام الراسمالى وفى العلاقات الاجتماعية فى ظل هذا النظام . اما الظروف الموضوعية فقد تمثلت فى الظروف الاجتماعية والسياسية التى مرت بها المانيا ما بين عامى ١٩١٩و١٩٣٣ وهى محاولة الانقلاب الشيوعى الفاشلة فى سنة ١٩١٩ التى انتهت بمقتل زعيمى الحركة روزا لوكسمبورج وكارل ليبكنشت ، كذلك فشل الحركة التى تلت ذلك فى عام ١٩٢٠ والمعروفة بـ Putsch والتى كانت تبدو عليها سمات الثورة الحقيقية .ثم نجاح الديمقراطيين الاشتراكيين فى الاستيلاء على الحكم .

اما الموقف الاقتصادى فقد كان يتمثل فى التضخم المتزايد وارتفاع نسبة البطالة والانهيار الكامل للاقتصاد الالمانى وانتشار المجاعة فى انحاء المانيا . اما سياسيا فقد تمثل الانهيار فى نشوء الفاشية فى ايطاليا تحت زعامة موسيلينى ،وفى المانيا تحت زعامة هتلر (١٥) .

---

(١٤) Albert Gamus, The Rebel (London : Penguin, 1977), p. 19.

(١٥) James Joll, Europe Since 1870 (London : Penguin, 1976).

وهي مرحلة شرسة من مراحل **الراسمالية**، كما كان يرى برشت .

هذه الظروف الموضوعية القوية كان لها تاثير مباشر على تفكير برشت لانها زودته بالمعطيات اللازمة من اجل اعادة صياغة مشكلة الاغتراب .

ان الصياغة المسرحية الجديدة المعروفة بالمسرحية التعليمية هي عبارة عن تركيبة جديدة تختلف اختلافا كيفيا عن المسرحيات المبكرة وعن « مسرحية » في غابة المدن « بشكل خاص ، لانها تمثل تغيرا في معالجة برشت للاغتراب من الزاوية الاجتماعية وكمنهج مسرحي . انه الان يوجه المشكلة خارج **الذات . هذا التغيير الكيفي** كان افرازا للتراكمات الكمية التي تمثلت في العاملين الذاتي والموضوعي السابقي الذكر .

يقول لوكاتش في كتابه التاريخ والوعي الطبقي :

« ان المعرفة التاريخية تبدأ بمعرفة الحاضر، وبالمعرفة الذاتية للموقف الاجتماعي وبتوضيح اهميته «(١٦) .

هذه المعرفة التاريخية التي يقدمها برشت للمتفرجين من خلال المسرحية التعليمية هي اغتراب الانسان في ظل الراسمالية ، وهي معرفة تتضمن فكرة تغيير هذه الحالة من الاغتراب عن طريق تنمية وعي المتفرج بالمشكلة وحثه على التفكير والعمل ــ بعد أن يغادر المسرح ــ طبقا لتفسير برشت للمشكلة .

وفي نهاية مسرحية « الام » تلقي فلاسوفا الحكمة المقصودة من المسرحية ملخصة بذلك هدف المسرحية .

على من يعيش الا يقول : ابدا .

اليقيني ليس يقينا .

انه لا يبقى على ما هو عليه .

عندما ينتهي الحاكمون من حديثهم(١٧)

فسوف يتحدث المحكومون !

ان رؤية برشت عن التغيير في هذه المسرحيات تشكل ثورة ضد قوى القهر والاستغلال التي تمثلها الراسمالية . والهدف من ذلك هو ان يشاهد المتفرج حالة الاستغلال، وان يركز على ما تنطوي عليه هذه الحالة من معان فلسفية واجتماعية وسياسية ، وذلك بالكشف عن ميكانيزم الراسمالية واشكالها المختلفة الفاشية والبربرية .

نذكر على سبيل المثال من هذه الفترة مسرحيتين « **القرار** » ومسرحية يادن التعليمية عن **الموافقة** » .

في مسرحية « القرار » يطرح برشت اغتراب الانسان في النظام الراسمالي من خلال شخصية التاجر الذي ينظر الى اي نوع من الانتاج ، على انه مجرد وسيلة من اجل الربح . ويوضح برشت ان كل من له علاقة بالتبادلات التجارية هو مغترب تماما . فالراسمالية من اجل ذلك تعني اغتراب الانسان عن منتجاته وعن نشاطه الذي من خلاله ينتج هذه المنتجات، اي عن البيئة المحيطة به وعن باقي البشر . . تلك المفاهيم المجردة تتخذ شكلا معينا في شخصية التاجر ، واحيانا يحدث تطابق بين المفهوم المجرد والتكنيك ، واهم وسيلة من الوسائل الفنية لتحقيق هذا التطابق هي الاغنية في مسرح برشت ، وهي للربط بين المستوى الفلسفي والمستوى الدرامي لمفهوم الاغتراب:

---

(١٦) Georges Luckacs, **History and Class Consciousness**

(١٧) ترجمة عبد الغفار مكاوي عن مقال « قصائد من بريخت في مجلة الشعر/القاهرة ، ص ٦٣ . »

فمثلا في اغنية السلعة التى تعتبر جزءا من تكنيك الاغتراب يوضح برشت مفهوم الاغتراب بشكل صارخ .

ما هو الارز ؟

هل اعرف ما هو الارز ؟

كيف لى ان اعرف من يعرف ماهو الارز ؟

كل ما اعرفه هو سعره .

ما هو الانسان ؟

كيف لى ان اعرف من يعرف ما هو الانسان ؟

انى لا اعرف ما هو الانسان .

كل ما اعرفه هو ثمنه .

فى حالة تحكم السلعة بتحكم الانتاج فى المنتج وتصبح الاشياء أقوى من الانسان ، لانها تسيطر عليه بدلا من ان يسيطر هو عليها .

فى ظل هذا الاسلوب من الانتاج يتحول انتاج الانسان الى قوة معادية تسحق كيانه بدلا من أن تؤكده ، والحل الذى تطرحه المسرحية يتلخص في اغنية الكورس :

من ذا الذى لا يجلس العادل معه

لكى ينصر العدل ؟

اى دواء لا يصبر على مرارته

من يرقد على فراش الموت ؟

اى انحطاط لا يحق لك ان تقدم عليه

لكى تقضى على الانحطاط ؟

ان لم تستطع فى نهاية المطاف ان تغير العالم

فكيف تعد نفسك طيبا ؟

من انت ؟

تمرغ في الرغام

عانق سفاك الدماء

ولكن غير العالم

فهو يحتاج الى التغيير(١٨) .

ان الحل الذى تطرحه المسرحية يعبر عن نفي النفي ، اى نفي الاغتراب ، اى نفي ضياع كيان الانسان وسيطرة السلعة . وهذا الحل ذو طبيعة سياسية بحتة ، بمعنى ان الحل يتحقق من خلال العمل الحزبى . . وهذا الحل يعبر عنه الكورس فى «مسرحية» بادن التعليمية عن الموافقة » :

الكورس العالم :

عندما تحسنوا العالم

When you improve the world

حسنوا العالم الذى سبق أن حسنتموه

Improve the world you have improved

استسلموا Give it up

قائد الكورس العالم

للامام سر Forward march

الكورس العالم :

اذا حسنتم العالم فقد حسنتم الحقيقة

If, improving the world, you have perfected truth.

واذا حسنتم الحقيقة حسنتم العالم

Then perfect the truth youhave perfected the world

استسلموا

(١٨) ترجمة عبد الغفار مكاوى ، نفس المصدر السالف الذكر .

(١٩) ترجمة عبد الغفار مكاوى نفس المصدر ص ٦٧ .

قائد الكورس العالم :

للامام سر

الكورس العالم :

اذا حسنتم الحقيقة فقد غيرتم البشرية

If, perfecting truth, youhave changed mankind.

غيروا البشرية التي غيرتموها

Then change the mankind you have changed.

استسلموا

قائد الكورس العالم :

للامام سر .

الكورس العالم :

بعد ان تغيروا العالم غيروا انفسكم .

استسلموا

قائد الكورس العالم :

للامام سر .

الرسالة هنا واضحة تماما :

تنازل عن فرديتك في سبيل الحزب وناضل من اجل بناء الحركة الثورية العالمية . يتردد **هذا المعنى في معظم المسرحيات التعليمية ففي مسرحية « القرار » نجد نفس المعنى في اغنية** الكورس تحت عنوان « في مديح الحزب » :

للفرد عينان اثنتان فقط

للحزب الف عين

الحزب يرى سبع بلدان

الفرد يرى مدينة واحدة

الفرد يملك ساعته هو فقط

الحزب له اكثر من ساعة

الفرد يمكن أن يقضى عليه

لكن الحزب لا يمكن القضاء عليه

انه طليعة الجماهير

يقود معاركها

مستندا الى مناهج الكلاسيكيين المستمدة من الواقع

According to the method of our classics, which are derived from the recognition of reality.

وهكذا نرى ان الحزب في المسرحية التعليمية يحتل مكان الصدارة باعتباره عنصر التوسط الضروري من اجل تحقيق واقع متغير وغير مغترب . ان غياب هذا العنصر في مسرحية « في غابة المدن » ادى الى تثبيت الاغتراب . ان تفسير برشت الميتافيزيقي لمشكلة الاغتراب في المسرحيات المبكرة ادى به الى اعتبار تلك الظاهرة جزءا من الكيان الانساني لا يمكن القضاء عليه . اما في المرحلة الجديدة فقد اصبحت هذه الظاهرة مرتبطة بواقع اجتماعي متمثل في اسباب اقتصادية . والقضاء على هذه الاسباب ممكن لتحقيق مجتمع غير مغترب من صنع الانسان . هذه الدعوة الى التغيير انطلاقا من مشكلة الاغتراب، ينقلها برشت في مسرحية «الاستثناء والقاعدة» على لسان الكورس :

نحن نناشدكم في صراحة

الا تروا فيما يحدث كل يوم

شيئا طبيعيا .

لانه ما من شيء يوصف بانه طبيعي

في مثل هذا الزمن الذى

يسوده الارتباك الدموى

والفوضى المنظمة ، والتعسف المدبر

والانسانية المتنكرة لانسانيتها .

حتى لا يستعصى شيء على التغيير .

●●●

من الملاحظ ان المرحلة الثانية التى تعبر عنها المسرحيات التعليمية تمثل الوعى الاجتماعى الذى يربط بين العامل الذاتى والعامل الموضوعى لمشكلة الاغتراب فى علاقة جدلية . وبالرغم من ان الحل كما هو مطروح فى تلك المسرحيات يجنح نحو المثالية احيانا ، الا انه يعتبر مرحلة متغيرة كيفيا عن المرحلة السابقة ، لانها **تطرح البديل اى الحل لمشكلة الاغتراب** . ومن ايجابيات تلك المرحلة انها ترفع التناقض الى مستوى ارقى . والتناقض هنا ليس بين الفرد وذاته او بين فرد وآخر وانما بين العامل الذاتى والعامل الموضوعى . اذن البداية تمرد فى حدود الذات ، صراع نفسى ذاتى ، ثم انفتاح ثورى ، بمعنى الخروج بالصراع النفسى الى المجال الاجتماعى . والعلاقة الجدلية تكمن فى ان العامل الذاتى يثرى النظرة الاجتماعية . والعامل الموضوعى يكشف عن ابعاد ذاتية جديدة فى النفس الانسانية ، وبذلك يتجاوز برشت الفردية التى تهتم بالحياة الداخلية للفرد ، ويثرى بها الحياة الاجتماعية فى النقلة الى الثورة .

تطور مسرح برشت من حيث المضمون يمثل انتقالا من الانسان كذات فردية فى مرحلة التمرد الى الانسان كذات اجتماعية فى مرحلة الثورة باعتبار ان الانسان مجموعة علاقات اجتماعية .

بعد ازالة اشكال الاغتراب عن طريق الوعى بالواقع الاجتماعى ومن ثم ادراك اهمية تغييره ، وبعد احداث هذا التغيير (الثورة الاشتراكية) تأتى مرحلة اكثر تقدما . وهى المرحلة الثالثة التى ترفع التناقض الى مستوى ارقى ، وتطرح مشكلة الاغتراب والحل المتمثل فى الوعى بالاغتراب على المستوى الانطولوجى ، **وهذه المرحلة تمثل نقلة كيفية من الذات الاجتماعية الى الذات الانسانية** .

فى هذه المرحلة انتج برشت مسرحياته العظيمة وهى فترة المنفى ما بين عامى ١٩٣٣و ١٩٤٧ وتتسم هذه المسرحيات بانها مسرحيات تاريخية ، واهم تلك المسرحيات هى «جاليليو» (النسخة الاولى فى سنة ١٩٣٨ ، والنسخة الثانية سنة ١٩٤٧ والنسخة الثالثة سنة ١٩٥٤) مسرحية **« الام شجاعة واولادها »** (١٩٣٩) ومسرحية الانسان الطيب (١٩٤٠) ومسرحية **« دائرة الطباشير القوقازية »** (١٩٤٤) .

اذا نظرنا الى فكر برشت كفكر غير متطور وكفكر يتناول قضايا متعددة من الحياة ، او اذا طرحناه فى خط مستقيم فى عرضه لمختلف القضايا ، فان القضايا فى هذه تبدو كانها متجاورة ، ولكنها ليست كذلك . ان فكرة برشت تكمن فى الفكرة المحورية التى تدور حولها القضايا الفرعية فى شكل حلزونى . والقضايا المطروحة فى الحد الادنى (المسرحيات الاولى) غير المطروحة فى الحد الاعلى (المسرحيات المتطورة) . وبما ان الحركة تبدا من الادنى للاعلى فانها تعطينا الفرصة لكى نفهم الادنى من خلال الاعلى . من هذه الزاوية نكشف عن وحدة الفكر البرشتى فى مستوياته المتنوعة ، الوحدة من خلال التنوع ، كما تتمثل فى قضية الاغتراب فى تطورها من الذاتى الى الموضوعى . بذلك نستطيع ان نفهم المسرحيات الاولى من خلال فهمنا للمسرحيات الاخيرة وليس العكس . وعلى ذلك يمكننا الكشف عن الانسان بكل ما يحمله فى ثناياه من وحدة وتنوع .

فى المرحلة الاخيرة ما بين عامى ١٩٣٣ — ١٩٤٧ الذى انتج فيها المسرحيات الناضجة ، تبرز الشخصية الفردية ، ولكن بعد ان تكتسب ابعادا ملحمية وتاريخية . ان معالجة برشت للاغتراب فى هذه المسرحيات ترفع المفهوم الى المستوى التاريخى ، اى انها تعالج التاريخ على انه تاريخ مغترب فى علاقته بالوعى كحل للمشكلة وكوسيلة لتحرير الانسان من الاغتراب ، ولتحقيق تاريخ حر ، انسانى ، غير مغترب .

ولكن نسال اولا :

باى مفهوم يعالج برشت التاريخ ؟

ان معالجة برشت للتاريخ مستمدة من المادية التاريخية التي تحدد قوانين تطور المجتمع ، بمعنى ان التاريخ من صنع الانسان وان التاريخ هو تطور الوعى من الاغتراب الى تحرر الانسان من الاغتراب عن طريق نشاط الانسان . فالتاريخ هنا اذن لا يعتبر مجرد تراكم احداث او اعمال رجال عظماء ، او مجرد فترات متلاحقة على شكل مد وجزر ، او انماط متكررة او من صنع قوى غيبية . ان التاريخ ، بما انه احد منتجات الانسان ، هو بالضرورة وفى الواقع الحاضر مغتربا نتيجة ظروف الانتاج في ظل الملكية الخاصة وتقسيم العمل . ان رؤية برشت التاريخ تتفق تماما مع المادية التاريخية ، وتستخدم مشكلة الاغتراب كنقطة انطلاق لدرجة انه يضع فكرة الاغتراب كتكنيك Verfremdung والتاريخية Historisierung كاحد الوسائل الاساسية في مسرحه الملحمى ، فى مستوى واحد في معالجة السلوك الانسانى والعلاقات الانسانية من زاوية المؤرخ بمعنى « تاريخ » الدراما او وضعها فى مستوى التاريخ ، هو احد الوسائل التي يتبعها برشت فى مسرحه لكى يلغى الفجوة التي احدثت الاغتراب بين النشاطين منذ ارسطو باعتباره التاريخ على النقيض المباشر من الادب .

ولهذا يرفض برشت مفهوم ارسطو عن التاريخ ، لانه فى عهد **هيرودوت وبلوتارك** لم يكن التاريخ قد تطور بعد الى علم يستند الى قوانين ، ولكنه كان مجرد وصف بيوجرافى للاحداث والشخصيات . وهو يرفض كذلك فكرة ارسطو عن الطبيعة الانسانية ، والسلوك الانسانى على انها ثابتة وابدية . فالطبيعة الانسانية عند برشت ، ليست مطلقة ولكنها مشروطة بظروف ، متغيرة وقادرة على التغيير ، نتيجة للعلاقة الجدلية بين الظروف التاريخية ونشاط الانسان القائم على الوعى . ومن ثم يعتقد برشت ان الانسان يمكن ان يصاغ ، اى انه رفض وضع الانسان فى قالب او نموذج لان التقولب يمنع التطور ويحدث الاغتراب .

وهذا الفارق الاساسى بين مفهوم كل من ارسطو وبرشت للتاريخ مردود الى الفرق بين موقف كل منهما من الوظيفة الاجتماعية للمسرح . فاعتبار ارسطو الادب مطلقا يسلبه القدرة على التاثير في الواقع ، واعتباره الادب فوق الواقع يجعله مغتربا عن الواقع . ومن ثم كان الادب عند ارسطو ، يقدم علاقات بين الشخاص بهدف تثبيت حالة الاغتراب الراهنة بدلا من مجاوزتها . وسبب ذلك ان ارسطو استبعد الوعى كعامل هام فى الوظيفة الاجتماعية لمسرحه ، وركز على احداث تتالم فى عواطف المتفرج Harmonization وبذلك رسخ الاوضاع الاجتماعية بعد ان حولها الى مطلق . والنتيجة ان المتفرج فى مسرح ارسطو يتحول الى كائن سلبى ضعيف متكيف ، مغترب . وفي الجانب الاخر نجد ان الوظيفة الاجتماعية لمسرح برشت هى « تقديم الواقع بهدف التاثير فيه » (٢٠) ان هدف مسرح برشت من « التاريخ » هو تطوير الوعى ومجاوزة الواقع . ولهذا فان رؤية برشت للتاريخ تتيح الفرصة للمتفرج ان « ينقد السلوك الانسانى من وجهة نظر اجتماعية» (٢١) فالتاريخ بالنسبة لبرشت ليس مجرد وصف احداث ولكنه اكتشاف علاقات . وهذا يعنى تدخل العقل الانسانى وبالتالي العامل الذاتى الذى يفرض تأويل الكاتب للحدث التاريخي . ان الذاتية تعلو على

(٢٠) Brecht, Brecht on Theatre, p. 68.

(٢١) Brecht, Brecht on Theatre, p. 72.

التاريخ وتتيح للمؤرخ والمفكر الفرصة لتطويره. ولكن ذلك يستلزم رؤية مستقبلية . وتأويل الماضي ، استنادا الى رؤية مستقبلية ، يدفع الماضي والحاضر في مسار معين .

وبرشت يهدف من تأويله للتاريخ الى ان يحرره من الاغتراب وذلك لاعتقاد برشت ان الانسان يصنع التاريخ من خلال رؤية مستقبلية . ومعنى ذلك ان فصل الانسان عن التاريخ يحدث اغترابا . ولكي لا يشعر الانسان بالاغتراب تجاه تاريخه فانه ملزم بتحرير التاريخ من الاغتراب بمعنى احداث تغيير في مجرى التاريخ ، وهذا يتم بان يدخل الانسان في تحديد مسار التاريخ ، يتحرك به ومعه وفيه .

تفصيل ذلك :

نبدأ بأول مسرحية كتبها برشت في المنفى وهي « جاليليو » ونسأل : الى أي حد يعتبر جاليليو برشت ، جاليليو القرن العشرين مغتربا عن جاليليو التاريخي ؟

ان الموقف الاساسي لكل من الشخصيتين يكاد يكون واحدا من زاوية ان شخصية جاليليو التي رسمها برشت ليست ضد الدين وانما ضد السلطة كما تتمثل في الكنيسة والاقطاع ، **وهي بوقوفها ضد السلطة تدافع** عن حرية البحث العلمي والعالم . ولكن جاليليو البرشتي يتميز عن جاليليو التاريخي لانه في مستوى ارقى من حيث انه يمثل تجارب الاربعمائة عام التي تفصل بين القرون الوسطى والقرن العشرين . وبالرغم من ذلك فان هناك وحدة تجمع بين الشخصيتين وبين العصرين في المسرحية . وهذه الوحدة تتمثل في ظاهرة الاغتراب المعاصرة . من هذه الزاوية فان رؤية جاليليو العصري بالنسبة لمشكلة حرية العالم تضيف الى رؤية العالم التاريخي وتطورها .

ان برشت في هذه المسرحية يقدم الماضي في ضوء التطور المعاصر . ومدى اختلاف او تطابق الزمن في تطور حركة التاريخ والحضارة يظهران من خلال الرجوع في الزمن من اجل معالجة شخصيات وموضوعات تاريخية واسطورية احيانا من اجل تفجير الوعي الذاتي **من خلال الوعي الاجتماعي . اذن فعنصر الزمن عامل من عوامل اثارة الوعي لدى المتفرج بحركة** التاريخ . ان ماساة جاليليو هي العلم المغترب : فالعلم من صنع الانسان ومع ذلك يوجه ضده. والحل هو : التوظيف الاجتماعي للعلم في اطار ايديولوجيا ليصبح العلم في خدمة الانسان . وبذلك يزال الاغتراب . فبرشت يثير الوعي بالاغتراب لدى المتفرج عن طريق معالجة موضوعات وشخصيات تاريخية ، ومهمة المتفرج ربط الاحداث بالزمن المعاصر ، ثم مجاوزة الحاضر من خلال الرؤية المستقبلية التي تطرحها المسرحية وهي التوظيف الاجتماعي للعلم . اذن **فالوعي بالاغتراب هو اول** خطوة نحو ازالة الاغتراب . وهذا سلب يفرز اللااغتراب وذلك ايجاب .

ان برشت يتوقع من المتفرج **أن ينظر الى الماضي والحاضر** بهدف طرح التاريخ برؤية مستقبلية وبذلك يعود الى الماضي من اجل معالجة قضايا معاصرة وعرض حركة التاريخ بمعنى انعكاس الماضي في الحاضر لطرح الرؤية المستقبلية . اذن ما هو دور المتفرج في حل التناقض الذي يسببه الزمن في المسرحية ؟ ان المتفرج دورا فعالا وعليه أن يساهم في اعادة خلق المسرحية في الواقع .

ان برشت يتوقع من المتفرج ان ينظر الى جاليليو التاريخي وان يحكم عليه من خلال محنة جاليليو المعاصر ، اي باعتبار انه المسئول الاصلي عن محنته . ان « الخطيئة الاولى » **التي ارتكبها جاليليو التاريخي يدفع ثمنها** العالم المعاصر في سنة ١٩٤٥ في عصر القنبلة الذرية والحروب المدمرة . يقول برشت :

« ان القنبلة الذرية كظاهرة تكنيكية واجتماعية تعتبر نتاجا كلاسيكيا لاضافة جاليليو الى العلم وهي كذلك دليل على انه خذل المجتمع ».(٢٢)

فلماذا يعتبر برشت جاليليو مجرما ؟

نفس الوقت .

اذن لماذا يعتبر برشت جاليليو مجرما ؟

للاجابة على هذا السؤال يلزم ان نطرح مشكلة مسئولية العالم الاخلاقية تجاه مجتمعه. فبالرغم من أن برشت يدعو بطله مجرما احيانا ، الا انه لا يدينه كما انه لا يمتدحه ايضا . ان موقف برشت تجاه شخصية جاليليو التي صنعها هو انه بالرغم من أن جاليليو اضاف كثيرا الى العلوم الطبيعية باكتشافاته وابحاثه الا ان موقفه الاجتماعي جعل من اضافاته العلمية كارثة على الانسانية لضعف وعيه الاجتماعي . يقول برشت : « في الواقع ان جاليليو اثرى علم الفلك والفيزياء ، ولكنه في نفس الوقت سلب من تلك العلوم جانبا هاما [illegible] الاجتماعية . ان الذى يفصل ويوحد بين الشخصيتين هو الاغتراب الذى عاني منه الاثنان تحت ظروف تاريخية وفى ظل ابنية اجتماعية مختلفة . ان ظهور العلوم الطبيعية واكب نشوء وصعود الطبقة البرجوازية . فى ذلك الوقت كانت تلك العلوم تعمل من اجل التقدم ، ولكن بتقدم صعود البرجوازية ثبت ان هذا التقدم فى تلك العلوم ضد مصلحة الانسانية ، لان الاكتشافات العلمية التى كانت تعتبر ثورة فى مجال العلم لم يواكبها ثورة اجتماعية تضع تلك العلوم في خدمة الطبقة العاملة . ولذلك ظلت المكتشفات العلمية ملكا فى يد الطبقة الحاكمة تستعملها من اجل تحقيق مصالحها . وهذا بالتالى ادى الى حروب مدمرة . ان الفكرة البرجوازية عن حرية البحث العلمى وعن استقلالية العالم عن المجتمع ، جعلت الطبقة الحاكمة تستخدم العلوم الجديدة ضد المجتمع . ونقاء العلوم **الطبيعية** وعدم اهتمامها باساليب الانتاج جعل **هذه** العلوم تتطور فى اتجاه مضاد ومدمر للانسانية .

ان المسئولية الاخلاقية للعالم تكمن فى حل التناقض بين العلم والمجتمع ، والحل هو التوظيف الاجتماعى للعلم . ومسئولية العالم الاجتماعية والاخلاقية فى تحقيق هذا التوظيف **من اجل ان يصبح الانسان متحكما فى** انسنة العلوم ، اى جعلها في خدمة الانسان في المجتمع وهذا ينطوى على تغيير المجتمع تغييرا جذريا لان الهدف من جعل العلم فى خدمة المجتمع هو ازالة اغتراب الانسان ، واول اشكال الاغتراب هو اغتراب **الانسان عن العلم** . وبدون انسنة العلم من اجل تحقيق تقدم الانسانية يظل التناقض قائما بين العلم والمجتمع ، وبالتالى يصبح انتصار العلم بالضرورة ضد المجتمع وضد الانسانية .

ان التناقض بين **العلم والمجتمع اى العلم المغترب يجعل العلم يفوز نقيضه : الجهل والخرافة . وهذا** ما يظهره المشهد الاخير (مشهد ١٥) فى المسرحية عندما يحاول اندريا تلميذ جاليليو ان يشرح للاطفال ان العلم والخرافة لا يمكن ان يلتقيا . فى هذا المشهد يريد برشت ان يؤكد ان هؤلاء الاطفال الذين **يمثلون الجيل الصاعد، جيل يؤمن بالخرافات** والشعوذة وهم النتيجة الحتمية لموقف العالم من مجتمعه وعدم تحمله اية مسئولية تجاه الجماهير التى هي فى حاجة الى عمله والذى يجب ان يكون في خدمتها . ان قول اندريا للاطفال الثلاثة : « يجب ان تتعلموا ان تفتحوا عيونكم » . دليل على ان هذا الجيل الذى يمثل جماهير المجتمع لم يتعلم بعد ابسط

(٢٢) Brecht, **Galileo** (London : Methusen), p. 16.

مبادىء العلم وهى الملاحظة . وذلك لان علم جاليليو لم يصل اليهم .

ونسأل : هل العالم وحده هو المسئول عن هذا الوضع ؟

هل هى مسئولية العالم وحده ام مسئولية المجتمع ؟ أم الاثنين معا ؟

هنا يبرز دور المجتمع المغترب في تحويل العالم من انسان واع بذاته وبهويته الى انسان مغترب .

ان اغتراب العالم عن منتجاته ، اى عن اكتشافاته العلمية يعبر عن طبيعة اسلوب الانتاج في المجتمع الراسمالى الذى يحول اى شىء حتى الانسان الى سلعة .

ان اكتشافات جاليليو العلمية هي احد منتجاته الفكرية ، وهى تخارج لذاته لكنه لا يستطيع ان يتحكم فيها لانها تخارجت واغتربت عنها. والسلطة تتقبل العلم في حدود المحافظة على مصالح الطبقة الحاكمة التى تطوع العلم للواقع داخل حدود السلطة . وبذلك يتكيف العالم مع الواقع بدلا من ان يتجاوزه . وبذلك يصبح العلم مجرد سلعة ويتحول الى علم مغترب من خلال السلطة .

ان هناك منهجا تستخدمه السلطة فى ارهاب العالم لتحويله ضد المجتمع ، كما تستخدمه فى ارهاب الجماهير ، وهو تذكيرهم أن العالم يهدد مطلقهم اى معتقدهم . فترتبط بين الابداع العلمى وبين تهديد هذا الابداع المطلق القائم . وهذا ما فعلته الطبقة الحاكمة بجاليليو عندما اتهمته انه ضد الدين ووجهت اليه تهمة الهرطقة مع انه لم يكن ضد الدين ، وذلك للتمويه على الدلالة الحقيقية لاكتشافاته . ان اكتشاف جاليليو لدوران الارض كان له دلالة اجتماعية بالدرجة الاولى لان الانعكاس الاجتماعى لحركة الارض هو حركة المجتمع ، وهذه الحركة تنطوى على التغير بمعنى ان الذين في القاع يصبحون بفعل حركة المجتمع في القمة . وهذا ما كان يهدد كيان الطبقة الحاكمة المتمثلة فى الاقطاع والكنيسة .

ان الرؤية المستقبلية التى تطرحها المسرحية تتلخص فى علمانية الدولة .

ان التناقض الموجود بين جاليليو والسلطة سببه التناقض بين التفكير العقلانى والحرية من جانب والدكتاتورية اللاعقلانية من جانب آخر . ان السلطة تدعى انها تؤمن بالانسان وبحقه فى الحياة والحرية . وفى نفس الوقت تمارس الارهاب والتعذيب على كل من يحاول ان يحدث اى تغيير في النظام القائم ، وهذا معناه ان الدولة تجمع بين نقيضين ، ونتيجة هذا التناقض ان الانسان يصبح مغتربا وهو مغترب بسبب الدين فى هذه الحالة . وطبقا لفيورباخ ان الدولة التى تقوم على الدين تفرز التناقض حتى لو كانت تدعو الى العقل والسبب هو وجود العنصر اللاعقلانى . اما اذا حذفنا هذا العنصر فاننا نحذف التناقض.

كيف يتصرف العالم ازاء مجتمع مغترب ؟ وما هو المنهج ؟

هذا السؤال يطرح مشكلة العالم الفرد فى مواجهة السلطة . حين يقف بمفرده تكون عملية انتحارية . وجاليليو يعلم هذا . اذن ليس المطلوب من المفكر ان يقوم بهذه العملية . المطلوب منه ان يعرف الى اى حد فى ظل هذه الظروف الموضوعية ، يستطيع المجاوزة من خلال تفكيره وانتاجه ؟ هل يستجيب ويستكين ام يتراجع عن نظرياته ، أم يصمد فى مواجهة السلطة ؟

ان المفكر او العالم فى مواجهة السلطة يحاسب على مدى تراجعه . فى انتاجه . ولكن جاليليو اتم كتاب Discorsi بالرغم من السلطة.

اذا اخذنا معيارا آخر : الصدام مع السلطة . فالظروف الموضوعية غير متوفرة . ان جاليليو **لا ينتمي الى حزب حتى يمكن ان يكون هناك** مشروعية للصدام . ان وجوده بمفرده **يختلف** عن وجوده في الحزب . ولهذا فان **اسلوب العالم من خلال الحرب متميز** من اسلوبه لو كان منتميا الى حزب . وهذه التفرقة هامة فى محاسبة العالم . ومن اجل ذلك ينبغى الالتفات الى العامل الذاتى . ان جاليليو قد استخدم اسلوب الخبث ، cunning **للتغلب** على السلطة ومن اجل التفرغ لابحاثه . ولكن باقتراح اسلوب الخبث كوسيلة يستخدمها العالم ضد السلطة المرحية يبدو ان برشت **يريد ان ينقد هذا الاسلوب وذلك باظهار الجانب** السلبى ، وهو يتمثل فى ايجاد ظاهرة البطل. **ان بزوغ جاليليو كبطل تعبير عن التناقض** بين البطل والمجتمع . طالما انه يوجد بطل يوجد تناقض مع الجماهير . لان معناه ان الفرد انسلخ عن **المجتمع** واغترب عنه . وبانسلاخه من مجتمعه يظل العالم مغتربا عن الجماهير ، وهو لذلك لا يستطيع ان يحقق **ذاته لانه لا يمكن ان يحققها** الا من خلال الجماهير لان العالم كائن اجتماعى لا يحقق ذاتيته الا من خلال المجتمع . وعلى ذلك يظل العالم البطل مغتربا عن نوعه وعن مجتمعه .

وهذا طبقا لبرشت معناه ان البطل واقع فى تناقض وازالة هذا التناقض تكون بايجاد مجتمع لا يفرز ابطالا ، افراده اناس مستقيمون مع المجتمع . وفي هذه الحالة يكون التناقض الحقيقى بين الانسان والطبيعة وليس بين الانسان والمجتمع . ان جاليليو كان في تناقض مزدوج ، مع مجتمعه ومع الطبيعة . وكان من **نتيجة التناقض ان توقف جاليليو عن البحث** العلمى ، لان تناقضه مع المجتمع كان اقوى من تناقضه مع الطبيعة . اذن لكى يغزو الانسان الطبيعة عليه ان يزيل التناقض بين البطل ومجتمعه بحيث ينصرف الكل لغزو الطبيعة والتحكم فيها من اجل تغيرها . وهذا هو المغزى العميق للعبارتين الآتيتين على لسانى جاليليو واندريا فى المشهد الثالث عشر ؟

« تعيس ذلك المجتمع الذى يخلو من **ابطال** » .

« لا وانما تعيس ذلك المجتمع الذى يحتاج الى ابطال » .

فى مجتمع لا يفرز ابطالا لن نجد تمايزا بين الافراد الى الحد الذى يبرزه فيه البطل . وهذا يعنى من وجهة نظر برشت ان الانسانية تكون افضل بلا ابطال . لان هذا من علامات السعادة ، ولان اختفاء الابطال من حيث هى كائنات المغتربة من نتاج مجتمع مغترب معناه ايجاد مجتمع صحى وسعيد . لو كان المجتمع الذى عاش فيه جاليليو ذا طبيعة علمية لكان جاليليو احد آلاف العلماء المبدعين ، ولكنه الان **يظل العصور الوسطى.** وبطولة جاليليو تكشف عن تدهور مجتمعه .

فى مسرحية جاليليو البطولة نتيجة عدم نضج المجتمع وعدم **نضج البطل لان البطل فى** هذه الحالة يتوهم **ان في امكانه التحكم فى مسار التاريخ** . اى ان العامل الذاتى يحكم العوامل الموضوعية . فى نفس الوقت المجتمع عاجز عن التحرك جماعة **فيحدث لاغتراب** البطل والمجتمع . ومن خلال مسرحية قائمة **على البطل يطرح برشت السؤال الاتى: الى اى** حد يمكن ان يتحكم الفرد لانه باخذ من المسرح **البرجوازى الفرد او الذات** ويضيف من عنده رؤيته عن الاغتراب مؤكدا انه لعدم نضج الوعى الاجتماعى لدى الفرد ، يدمر الفرد ولا يحقق **احلامه ، ولذلك يجب ان يواكب وعيه وعى** الطبقة التى يعمل من اجلها . ان وعى جاليليو لم يواكب وعى الطبقة البرجوازية الصاعدة التى كان يعمل من اجلها وذلك لان موقفه الطبقى كان ضعيفا وكان يجب ان يحدث له تنوير بحيث يواكب هذه الطبقة الجديدة .

●●●

يطرح برشت نفس موضوع مسرحية « جاليليو » وانما على مستوى الجماهير وليس الفرد هذه المرة في مسرحية **الام الشجاعة واولادها (١٩٣٩) تتناول المسرحية الجانب الاخر من المشكلة وهي مسئولية الجماهير** بالنسبة للتغيير الاجتماعي . ان برشت مثل ارسطو ، مهتم بنوع احداث الماضي اكثر من اهتمامه بالوثائق الجامده . ولكن ، على العكس من ارسطو ، تختلف طبيعة نوع الاحداث الماضية التي يقدمها برشت في مسرحية **الام الشجاعة . ان مسرح برشت عموما في** الفترة المتاخره يركز على اكتشاف الاثر الذي تحدثه الاحداث التاريخية ومواقف الصراع من وجهة نظر ومصالح الانسان المعاصر . ان نوع الانسان المعاصر الذي يطرحه برشت في مسرحياته هو ما يميز مسرحياته التاريخية . ان انتقائه لطبقة اجتماعية معينة التي من خلالها يقدم الاحداث التاريخية يحدد نظرته للتاريخ . ويقرر ديكسون « ان برشت يحتفظ بشخصيات المؤرخ بين جناحي المسرح . والمسرح يسوده عدد هائل من الجماهير من **الفلاحين والجنود المجهولين (٢٣) .**

يقدم برشت الاحداث الماضية من خلال **وعي الجماهير غير المحددة المعالم والشخصية باعتبارهم هم الصناع الحقيقيون للتاريخ .** وهو يعالج تطورهم من اللاوعي الى الوعي باغترابهم ويقدم قدرتهم على التغيير التي لا يدركونها : على انها الدافع الذي يحرك التاريخ نحو مستقبل انساني غير مغترب . ومن اجل ان تعي الجماهير قدرتها على صنع التاريخ ، لابد اولا ان تعي اسباب اغترابها . ولذلك فان وعيها بتلك الاسباب يعتبر ضرورة تاريخية . من اجل تخلص الجماهير من اغترابها وتحركها لتحرير نفسها من تلك الحالة . . بعد ان تتخلص الجماهير من الاغتراب تصبح ذات وموضوع التاريخ في آن واحد . ذلك الوعي باسباب الاغتراب يتضمن معرفة حركة التاريخ والقوانين التي تحكم تلك الحركة . والسؤال الذي تثيره المسرحية هو :

على اى مستوى يتم الوعي بحركة التاريخ ؟

هل يتم على مستوى الوعي الفردي . ام انه يتطلب الوعي الجماعي للجماهير المغتربة ؟

ان مشكلة الوعي بحركة التاريخ مرتبطة بقيمة معينه تكاد **تسود المسرحيات التي كتبها** برشت في فترة **المنفى . وهي الحرب .** وبالذات في « جاليليو » « والام الشجاعة » اللتين كتبهما خلال الحرب العالمية الثانية . ان تلك المسرحيات تمثل حملة منظمه من جانب برشت ضد الحرب . ان مسرحية « الام الشجاعة » تدور خلال حرب الثلاثين عاما التي اجتاحت اوربا ما بين عامي ١٦١٨ – ١٦٤٨ – وهي تتناول الحرب على انها احد منتجات الانسان المتضمنة في التاريخ . ويؤكد برشت هذا المعنى بعبارته : « ان حرب الثلاثين عاما هي اول الحروب العملاقة التي جلبتها الراسمالية على اوروبا » .

ويريد برشت ان يؤكد مضمون المسرحية **عندما يكتب في ملاحظاته المصاحبة لها : « في** الحروب لا يمكن ان يقوم صغار القوم بعقد صفقات كبيرة . ان الحرب استمرار للصفقات بطرق اخرى . وهي تجعل الفضائل الانسانية

---

(٢٣) Keith Dickson, „History and Brecht's Chronicle of the Thirty Years War"

مهددة حتى لاولئك الذين يمارسونها . وان اى تضحية فى سبيل مقاومة الحرب ضرورية ولازمة » . ان هذه التحذيرات من جانب برشت هى الدرس الذى لاتتعلمه الام الشجاعة خلال المسرحية بالرغم من خسائرها الفادحة بموت أولادها الثلاثة . انها لا تفهم ان موت أولادها نتيجة حتمية لمحاولتها الاستفادة من الحرب عن طريق التجارة والربح في ظروف الحرب لان المجال ليس مجالها ولانها بحكم موقعها الطبقى يجب ان تناضل ضد الحرب لا ان تستغلها لمصلحتها الشخصية . بالرغم من انها تقول : «ان الحرب ليست الا تجارة» فهى تجهل دلالة هذا المعنى بالنسبة اليها . انها لا تدرك انها فى الجانب الخاسر . لانها بحكم مكانها الاجتماعى مستغلة من قبل المنتفعين الحقيقيين من الحرب اى الذين يشنون تلك الحروب من اجل مصالهم ، وانها هى مجرد سلعة مثل باقى السلع التى تتاجر هى بها . وانها لذلك سوف تسحقها الحرب التى تعتبرها مصدرا لرزقها . يقول برشت : «ان الام الشجاعة تتعرف على الاساس التجارى للحرب ، وهذا ما يهمها فقط . انها تؤمن بالحرب حتى النهاية » .

ان شجاعة مثل جاليليو تفتقد الى الوعى الاجتماعى . اذا كان جاليليو يؤمن فى البداية باستقلال العلم عن المجتمع. فان الام الشجاعة لا ترى العلاقة بين الحرب كتجارة والمجتمع .

وعلى هذا فهى لا تفهم موقعها من كل هذا . ان جهلها بهذه الامور يثير مشكلة الوعى على مستوى الجماهير . ان وعى الجماهير المتخلف كما تظهره المسرحية نتيجة تأثير الاسطوره وهو لذلك وعى مزيف كما يقول التوسير ويعكس « ايديولوجيا غير منقودة » .

المألوف ، المعروف ، الاساطير الشفافة التى يتعرف فيها مجتمع ما او عصر ما على نفسه (ولكنه لا يعرف نفسه) انها المرآة التى ينظر فيها من اجل التعرف على ذاته . ولذا يجب كسرها اذا رغب المجتمع او العصر معرفة نفسه ... ان ايديولوجيا اى مجتمع او اى فترة تاريخية تكمن في وعى ذلك المجتمع او تلك الفترة بنفسها .. وهى عادة تجد اشكال ذلك الوعى فى صورة عن الوعى ... في شفافية اساطيرها .

ان الاسطورة باعتبارها احد المكونات الثقافية فى حضارة اى بلد تشكل احد اشكال تزييف الوعى . وهى تستخدم عامة عندما يعجز الانسان عن التفسير العقلانى اى ايجاد براهين وادلة لتفسير ظاهرة معينة . وتستخدم ايضا لتثبيت قيم بالية وذلك لتحقيق مصالح معينة . وتستخدمها القوى الرجعية لتثبيت مصالحها . ولاضعاف وعى الجماهير بهدف ابعادها عن مصالحها وحقوقها ولجعل وعيها يتحجر عند قيم بالية . وهذا اغتراب لوعى الجماهير . ان تخلف وعى الام الشجاعة يجعلها مغتربة ومغلوبة على امرها حتى النهاية يجرفها تيار الحرب من بلد الى بلد وهى تتبعه كالمأخوذة لانها لا تملك القدرة على التحكم فى مصيرها وهذا ما يظهره المشهد الاخير الذى تدور فيه الام الشجاعة بعربتها حول نفسها وهذه الحركة رمز على استلاب ارادة الشخصية التى تمثل الجماهير المستغلة فعدم وعيها بحركة التاريخ يجعلها تدور داخله مدفوعة بقوة الاحداث . بدلا من ان تتحرك مع التاريخ وبه ومن خلال الوعى الذاتى بيان حركة التاريخ من صنع الانسان . وانها تملك القدرة على تحريكه . وان مسئوليتها تكمن في تحريك التاريخ .

وبعالج برشت الاسطورة مرة ثانية في مسرحيتين من تلك الفترة هما الانسان الطيب، ودائرة الطباشير القوقازية » ولكن هذه المرة يقدم الاسطورة كاحد عناصر «تكتيك الاغتراب» واستخدام للاسطورة يعتبر رجعة للوراء من اجل التقدم لانه يرغب ان يعرض الحاضر والماضي من خلال المستقبل ليعطي تأويلا جديدا للماضي في ضوء الرؤية المستقبلية . ولذلك فهو يفرغ الاسطورة من مضمون رجعي ويصل فيها مضمونا تقدميا مرتبطا بتغيير المجتمع من اجل ازالة الاغتراب المتمثل في استغلال الانسان للانسان .

ان القيمة الرئيسية في مسرحية الانسان الطيب هي الشخصية المنقسمة على نفسها والتي تمثلها شان تي (فتاة الليل الطيبة المستغلة) وشوي تا (التاجر الراسمالي القاسي المستغل وتقوم الممثلة بالتمثيل بالتبادل عن طريق استبدال الملابس ووضع قناع يمثل شخصية شوي تا الشريرة . ولكن المسرحية لا تعالج هذا الانقسام من زاوية سيكولوجية ، بالرغم من انها تعالج في مجال التحليل النفسي على انها ظاهرة نفسية)ولكن برشت يقدمها على انها مشكلة اجتماعية ذات ابعاد اقتصادية . وهذا الانقسام وهو مظهر من مظاهر اغتراب النفس هو انعكاس للصراع الاجتماعي . فهو يعالج التوتر النفسي في حقيقته اي كانعكاس للتوتر الاجتماعي ان ما تعانيه الشخصية من توتر نفسي هو اصلا توتر اجتماعي يقوم في التوتر بين قوى الانتاج وتخلف علاقات الانتاج القائمة على الاستغلال والملكية الخاصة وهو مايمثله شوي تا .وذلك يخلق التوتر بين قوى الانتاج وعلاقات الانتاج وينعكس على نفسية الفرد . والسؤال الذي تطرحه المسرحية في النهاية هو : **الى اي حد يمكن ازالة التوتر في الواقع الاجتماعي ؟**

ان انهيار شان لي في نهاية المسرحية وصرختها اليائسة عندما ترفض الالهة مساعدتها وتتركها عائدة الى السماء . يتلوه الابلوج الذي يلقيه الممثلون والذي يلخص مضمون المسرحية في تركيبه تجمع التناقض وتشير الى حل التناقض .

ما هو ردكم ؟

هل يجب ان يكون الناس افضل ؟

هل يجب تغيير العالم ؟

او الالهة فقط ؟

ام يجب الا يكون هناك الهة على الاطلاق ؟

ان هناك حلا واحدا نعرفه :

وهو ان تفكروا بعد انصرافكم

اي القرارات توصون بها

لمساعدة الناس الطيبين في الوصول الى نهاية سعيدة ؟

سيداتي سادتي . نحن نضع ثقتنا فيكم :

يجب ان تكون هناك نهايات سعيدة ، يجب يجب ، يجب .

ان برشت يفرغ المضمون الخراق للاسطورة ويستبدله بمضمون دنيوي علماني لكي ينقل رؤيته عن الاستغلال في المجتمع الراسمالي المعاصر .

فمثلا هو يحتفظ بالالهة ولكن بعد ان ينزع عنها الهيبة والغموض عندما يقدمهم على المسرح في ثياب فاخرة واقدامهم مغروسة في الارض ويتبادلون حديثا عاديا جدا يبدون فيه خوفهم من غضب رؤسائهم في السماء في حالة

فشلهم في مهمتهم التي نزلوا من اجلها الى الارض . ان تقديم الالهة في صورة دنيوية وباسلوب ساخر هو احد وسائل تكنيك الاغتراب والهدف منه هو ان يرى المتفرج ان مصير الانسان يحدده الانسان وليس قوى غيبية . والالهة هنا ترمز الى المثالية البرجوازية المسئوله عما يحدث من استغلال بمحاولة تغليف ما يحدث بغلاف من الغموض بحيث يتوهم الانسان المستغل ان مصيره تحدده قوى غيبية ، وان حياته الحقيقية التي سيستمتع بها ليست في هذا العالم وانما في عالم اخر .

ان شا ن تى الطيبة الضعيفة المستغلة تتحول الى شوى تا الشرير القوى المستغل لكى تحمى نفسها من استغلال الاخرين . ويؤكد برشت ان العلاقات الاجتماعية القائمة على الاستغلال تجعل الانسان مغتربا وتفرض عليه ان يتعامل باسلوب المغترب . فكل الفضائل والصفات الطيبة في الانسان كالحب ومساعدة الاخرين تعتبر رذائل في المجتمع المغترب لانها تتلبس الانسان بمعنى انها تساعد على تثبيت الاوضاع القائمة . اما ما تحتاجه الجماهير المستغلة ليس الحب والمساعدة (اى القيم البرجوازية) وانما الحب والوعى وهو ما يدفعها لتغيير وضعها الاجتماعى وهذا مايشير اليه الابيلوج.

فالقضية الرئيسية في مسرحية دائرة الطباشير هي القانون والتغير الاجتماعى . يعرض برشت القانون على انه من صنع الطبقة الحاكمة ولخدمة مصالحها التى تتلخص في الملكية الخاصة ، وهو بالتالى مغترب عن الجماهير . والقيم الاجتماعية المترتبة على مجتمع الملكية الخاصة هي الدافع والمحرك وراء قصة جروشا والطفل . والقيمة الاجتماعية التى تطرحها المسرحية كبديل هى على النقيض ذلك . يقرر امير اسكندر في مقاله « برشت الفن والسياسة » الاتى : المغزى الاجتماعى للمسرحية هو في بساطة توقف امكانية الحصول على شيء ما على قيمة العمل الذى يبذل من اجله فالملكية بمعناها التقليدى في المجتمعات الاشتراكية ليست مشروعة في نظر كاتب المسرحية طالما ان العمل من اجلها لم يعادلها .. ان الام الشرعية للطفل لم تبذل من اجله ولم تضح في سبيله مثلما فعلت جروشا بل لعلها لا تريد الطفل الا لانه الوريث لاملاك ابيه .. اماجروشا الخادمه البائسة والوحيدة فهى التى ضحت من اجله . هى التى تحملت العذاب في المرتفعات الشمالية في سبيله وفقدت خطيبها وتحملت المهانة حتى لا تهدد حياته .

وتصل المسرحية الى هذه النتيجة عن طريق استخدام الاسطورة الصينية القديمة دائرة الطباشير وهى التي يلجا اليها القاضى ازدك لكى يحكم ببنوة الطفل وحكمه ياتي مؤكدا المغزى الاجتماعى الجديد الكامن في المسرحية

ان الفكرة الاجتماعية التى يرغب في نقلها الى المتفرج تتلخص في اغنية المغنى في نهاية المسرحية

لاحظوا معنى الاغنية القديمة :

ان ماهو موجود سوف يؤول لمن يستحقونه

فالاطفال سيؤولون الى الذين يرغبون فيهم والعربات للسائقين المهرة يقودونها بمهارة .

والوادى الى من يرويه حتى يطرح الفاكهة

• • •

في الاحتفال بمرور ثمانين عاما على مولد برشت اقيم مهرجان لعرض مسرحياته في برلين الشرقية وانعقدت مؤتمرات وندوات وكان الموضوع الرئيسى الذى نوقش في الندوه الرئيسيه هو برشت بين التراث والمعاصرة ونشيرها الى مقال امير اسكندر الذى كان احد المشتركين في هذه الندوة :

« وقد يكون مفيدا ان اذكر في هذا المجال عبارات قالها لى يوما ارنست شومخر استاذ علم الجمال والدراما بجامعة همبولت فى برلين. وكان الحديث يدور ساعتها عن مستقبل مسرح برشت قال شومخر ماذا علينا ان نصنع البرلينر انسامبل ان علينا ان نقرر الان هل نتركها تركز جهودها على الصراع الطبقى وهو امر لم يعد الان في مركز الصدارة من تفكيرنا وحياتنا ام نحولها الى متحف يزوره الاجانب اوساعتها تعجبت لهذا القول فالمعنى الذى ينطوى عليه هو ان مسرح برشت لايصلح الا لمرحلة تاريخية معينة ولا يتناسب الا مع طور محدد من **اطوار التغير الاجتماعي ، اى انه فى النهاية فن** مؤقت مرحلى محدود القيمة والاثر محدود ذلك الطور التاريخى ـ الراسمالى فى حياة **المجتمعات وقلت يوما** لشومخر : ان الفن العظيم ان كان عظيما بحق يعيش على مر القرون وشاهدنا الاكبر هو المسرح الاغريقى نفسه . ولكن شومخر رد قائلا . ان علينا ان نقدر ما في المسرح الاغريقى من جوانب تاريخيه متقدمه .. وان تكشف عن التطور التاريخى من خلال الفن ولكن علينا ايضا ان نوضح الحدود الخاصة ـ لهذا التطور اى علينا ان **تكشف ما هو متقدم ، عما هو محدود فى** نفس الوقت اننا نحتاج دائما الى نظرة تاريخية

ان فكرة تحويل مسرح برشت الى مسرح كلاسيكى بالمعنى التقليدى يتعارض مع منهجه لانه متطور ، والتناقض الذى سيظهر من خلال هذه المشكلة هو ان الاعمال العظيمة لكونها عظيمة تصبح كلاسيكية ، اى جزءا من **التراث ولكنها فى نفس الوقت تصبح عقبة امام ظهور اعمال جديدة تحاول تطويرها والمشكلة** بالنسبة لبرشت هى : لانه عظيم لابد ان يصبح كلاسيكيا وهو عندما يتحول الى كلاسيكى **يكون عقبة امام تطويره ولازالة هذا التناقض** على من يحاول ان يطور مسرح برشت ان يلتفت الى الفكرة المحورية فى مسرحه والتى عبرنا عنها فى هذا المقال .

ان اى مسرح جديد يقوم على تطوير مسرح برشت يجب ان يتجاوز المرحلة الثالثة التى عالج فيها برشت الوعى على المستوى الانسانى وعلاقته بمشكلة الاغتراب بمعنى انه يجب عليه ان يرفع التناقض الى مستوى ارقى . اذا كان منهج برشت يقوم على الكشف على التناقضات في مجتمعات الراسمالية من خلال علاقات بين شخصيات المسرحية بهدف ابراز حالة الاغتراب الناتجة عن الملكية الخاصة والاستغلال ؛ فهل زوال الملكية الخاصة والاستغلال معناه زوال مسرح برشت ؟ ان الفكرة المحورية هى الاغتراب والوعى كحل لمشكلة الاغتراب وهذا مجاوز للمجتمع الطبقى الراسمالى لانه بزوال هذا المجتمع لا يزال التناقض وانما يرتفع الى مستوى ارقى بمعنى ان يصبح بين الانسان والطبيعة . ان قدرة الانسان المتزايدة على التحكم فى الطبيعة بمساعدة العلم والثورة التكنولوجية المصاحبة للثورة الاشتراكية تجعل مسار تطور المسرح **يبدو غامضا . اذا كان المسرح فى اصل نشاته** جزءا من الطقوس الدينية بمعنى انه تعبير عن اغتراب الانسان عن الطبيعة وعدم قدرته على **التحكم فيها واذا اعتبرنا تاريخ المسرح تعبيرا** عن اغتراب لانسان ومحاولته تجاوز هذا **الاغتراب ، اى ان تاريخ المسرح تعبير عن النكوص** الذى مرت به الحضارة البشرية فى مسارها نحو اللاغتراب ، فهل يعنى هذا ان الانسان فى حالة اللا اغتراب وسيطرته على الطبيعة يصبح في غنى عن المسرح . والمطلوب هو الاجابة على هذا السؤال .

المراجـــع

1. Arihusser, Louis,. **For Marx.** London : NLB, 1977.
2. Aristotle, **Poetics**
3. Benjamin, Walter. **Understanding Brecht.** London : NLB, 1977.
4. Brecht, Bertolt. **Brecht on Theatre** (ed.) John Willett. London : Methuen, 1978.
5. Erlich, Victor. **Russian Formalism.** The Hague, 1955.
6. Grimm, Reinholt. ,,Verfremdung : Beitrage zu Wesen und and Ursprung sines Begriffes," **Revue de la Litterature Comparee,** vol. 35, 1961.
7. Marx, Karl. **Ludwig Feuerbach and the End of Classical German Philosophy,** Peking : Foreign Languages Press, 1976.
8. Joll, James. **Europe** Since 1870. London : Penguin, 1976.
9. Shlovsky, Victor. Art as Method. Moscow, 1959.
10. Willett, John. **The Theatre of Bertolt Brecht.** London : Methuen, 1977.

* * *

أحمد أبو زيد

أصوات من الماضي

لم يحظ علم من العلوم في السنوات الاخيرة بمثل العناية والاهتمام اللذين حظي بهما علم آثار ما قبل التاريخ ، او اركيولوجيا ما قبل التاريخ Prehistoric Archaeology . فلقد شاهدت السنوات الاخيرة ظهور عدد كبير من الكتب والدراسات التي تناولت تاريخ ذلك العلم ونشأته ، والانجازات التي تمت فيه على ايدي الانثربولوجيين الاركيولوجيين بوجه خاص ، وعلماء الآثار بوجه عام ، بحيث بدات الانثربولوجيا الاركيولوجيا تحتل مكانا بارزا بين فروع الانثربولوجيا الاخرى ، وبحيث بدا عدد من علماء الاركيولوجيا او علم الآثار العام يتحولون الى انثربولوجيين اركيولوجيين ، يهتمون بقراءة الآثار القديمة التي ترجع الى عصور ما قبل التاريخ السحيقة ، بقصد الوصول الى حياة تلك الشعوب ونظمهم وثقافتهم وانماطهم الحضارية والفكرية ، والقيم التي كانت تحكم سلوكهم . وقد افلح كثير من هذه الكتب في ان يجعل الاحجار والصخور والنقوش القديمة تتكلم وتنطق بلغة انسانية مفهومة ومشتركة ، كما افلحت في أن تقدم بذلك للقراء صورة حية نابضة بالحياة والحركة عن تلك الجماعات التي خلفت وراءها تلك الكنوز الحضارية الضخمة الفنية .

ولقد شغل كثير من الباحثين والعلماء انفسهم فى الآونة الاخيرة بالكتابة فى مناهج البحث فى الاركيولوجيا وأساليبها وطرائقها والوسائل المتبعة فى الحفر والتنقيب ، واهم الاكتشافات التي تم العثور عليها والمخاطر التي يتعرض لها الباحثون اثناء تلك العمليات ، وملأوا تلك الكتابات بقصص مثيرة تكشف عن الجانب الانساني فى تلك العمليات ، وهو جانب يتمثل فى التضحيات والآمال والآلام التي يتعرض لها الباحثون ، ولكنها — وهذا هو المهم — تكشف عن مدى ايمان هؤلاء العلماء برسالتهم ، وكيف ان ذلك الايمان يذلل الكثير من الصعاب ويدفع الى تحمل العناد والمشاق لتحقيق الرسالة والعمل على تبليغها للآخرين . ويمتلىء سجل علم الآثار بأسماء كثيرة خليقة بالاحترام والتبجيل من امثال جلين دانييل Glyn Daniel وسير مورتيمر هويلر Sir Mortimer Wheeler ومن قبلها بت ريفرز General Pitt-Rivers الذى قام بكثير من الحفائر في أواخر القرن الماضي وانفق عليها الكثير من ماله الخاص ، ثم وهب كل ما عثر عليه الى جامعة اكسفورد بحيث اطلق اسمه على متحف الاثنوجرافيا في تلك الجامعة العريقة . ولا يخلو ذلك السجل من اسماء عدد من العلماء العرب والمصريين بوجه خاص من امثال سليم حسن وسامي جبره وغيرهما ممن أسهموا فى الكشف عن جانب كبير من الحضارة المصرية القديمة. وهؤلاء جميعا انفقوا من اموالهم الخاصة لكي يبعثوا الحياة من جديد فى روح بعض الحضارات البائدة المدفونة ، ولكى يصلوا الحاضر بالماضى ويضعوا امام أبصارنا الصورة الكملة لحياة الجنس البشري منذ اقدم عصوره التي امكن التوصل الى معرفتها حتى الوقت الحالي . وليس من شك فى ان الكثير مما توصلوا اليه خليق بأن يدفع الى تغيير بعض آرائنا وافكارنا عن (بدائية) الانسان فى مراحله الاولى والمبكرة ، والى اعادة النظر فى قدرة الانسان فى تلك المراحل على الخلق والابتكار والابداع وعلى (صنع) الحضارة .

وكما يقول فيليب باركر Philip Barker فى بداية كتابه عن «أساليب الحفر الاركيولوجي» The Techniques of Archaeological Excavation « ان الحفر والتنقيب يستردان من الارض الادلة والبيانات الاركيولوجية التي لا يمكن الحصول عليها بغير هذه الوسيلة . فالتربة وثيقة تاريخية تحتاج بالضرورة — كما هو الامر بالنسبة لكل الوثائق والسجلات الاخرى — الى من يحللها ويترجمها ويفسرها قبل ان يمكن استخدامها ، وذلك لان الحفر هو بالنسبة لفترات ما قبل التاريخ الطويلة جدا من تاريخ الجنس البشرى هو تقريبا المصدر الوحيد للمعلومات ، كما انه بالنسبة للفترات شبه التاريخية والعصور التاريخية احد المصادر الهامة عن الادلة حين لا توجد الوثائق ، أو حيث تكون الوثائق المتاحة غير كافية أو غير واضحة ، وكلما كانت اساليب وطرق الحفر والتنقيب دقيقة كانت التفسيرات والتأويلات التى تصل اليها اكثر دقة واكثر صحة وصدقا » (صفحة ١١) .

وربما كان هذا هو الدافع الاساسي الذى دفع باركر الى ان يكتب هذا الكتاب ، ولكنه يعترف بانه لا يهدف الى ان يكون كتابه مرشدا او دليلا كاملا للحفر والتنقيب ، كما انه لم

ذلك فان من واجب الاركيولوجي ان يعمل على نشر تلك المعلومات على اوسع نطاق ممكن وبمختلف الطرق والوسائل حتى تصل ، ليس فقط الى المتخصصين ، بل وايضا الى عامة الناس وذلك عن طريق عرضها في المتاحف او تقديمها من خلال البرامج الاذاعية والتلفزيونية . فهذه في نظرى امور لا تقل اهمية عن النشر العلمى الدقيق الذى يقوم به الباحث لتعريف العلماء والمتخصصين بنتائج بحوثه واكتشافاته .

والواقع ان هذه المسألة كان قد انتبه اليها ونبّه عليها بت ريفرز Pitt-Rivers عام ١٨٨٧ ، اذ يقول في الجزء الاول من كتابه الضخم الذى يقع في اربعة اجزاء بعنوان Excavations in Cranborne Chase « ان المنقبين ـ كقاعدة عامة ـ يسجلون فقط تلك الاشياء التى تبدو لهم مهمة وقت ممارستهم عملية الحفر . الا ان ثمة مشكلات جديدة في الاركيولوجيا والانثربولوجيا تطفو دائما على السطح ومن الصعب ان تخطئها عين عالم الانثربولوجيا .. بحيث يجد ـ حين يعود الى الوصف القديم ليبحث عن مزيد من الشواهد والادلة ـ ان النقاط التي تعتبر في نظره ذات اهمية بالغة قد اغفلت تماما لانها لم تثر حينذاك اى اهتمام . ولهذا كان الواجب يقتضي من الباحث المنقب ان يسجل جميع التفاصيل بطريقة تتيح الرجوع اليها في سهولة ويسر ، كما يجب ان يكون الهدف الرئيسي لعالم الآثار هو العمل على تجنب اصدار الاحكام والآراء والتقديرات الشخصية بقدر الامكان » (P. XVII) ثم لا يلبث بت ريفرز ان يذكر في **الجزء الثاني** الذى نشره عام ١٨٨٨ انه حاول ان يسجل في كتابه كل المعلومات التي توصل اليها بالفعل اثناء الحفر والتنقيب ، حتى تلك التي لا تستخدم في المستقبل على الاطلاق ، بل وايضا تلك المعلومات التى قد يثبت في المستقبل انها عديمة الجدوى والفائدة ، كما انه حاول ان يقلل ما استطاع من ان تتدخل ميوله واهواؤه الشخصية في اختيار المادة التي يضمنها في ذلك الكتاب رغم صعوبة ذلك .

ولقد حدثت تغييرات اساسية في اسلوب الحفر والتنقيب منذ اواخر القرن التاسع عشر ، على ما يقول باركر . ذلك ان معظم الاركيولوجيين كانوا يميلون في اول الامر الى التنقيب الافقي ثم تحول الاتجاه الى التنقيب الراسى والعمودى ، ثم لم يلبث هؤلاء الاثريون ان ارتدوا مرة ثانية الى اساليب وطرق الحفر الافقي .... كان الاركيولوجيون الاوائل يفضلون ان يقوموا بالحفر والتنقيب في مواقع ممتدة ومساحات كبيرة على امل ان يتعرفوا على الموقع ككل ، ولكنهم وجدوا ان ذلك كثيرا ما يضيع عليهم فرصة التعرف على الدقائق والتفاصيل ، كما انه كثيرا ما كانت تفوتهم بعض المعلومات والشواهد التي تختفي داخل الطبقات والتي يحتمل ان تساعد في فهم التتابع الزمني في الموقع . ولقد تعرض لهذه الاخطار بالذات الاثريون الاوائل في انجلترا الذين اهتموا بالحفر في مواقع المدن الرومانية من امثال Carewent وروكستر Wroxeter ، ولذا عدل عن هذا الاسلوب في الثلاثينات تحت ضغط ومعارضة سير مورتيمر هويلر الذى كان يوصى بالتركيز على مواقع محددة بالذات ، وان كان هو نفسه جمع بين اسلوبي الحفر لكي يصل

الى اكبر قدر ممكن من الشواهد والمعلومات . ولكن الملاحظ ان تلاميذ هويلر ركزوا تركيزا شديدا على الحفر فى مساحات اصغر ، وبالغوا فى ذلك مبالغة شديدة فى كثير من الاحيان بحيث اخطأوا الهدف مرات ومرات . الا ان هذا لا ينفى ان هؤلاء التلاميذ حصلوا على تفاصيل دقيقة جدا من المواقع الصغيرة التي حفروا فيها على اعماق كبيرة . وكان لهؤلاء التلاميذ والاتباع مبرراتهم في الاتجاه الى هذا الاسلوب ، وهى مبررات تتصل بطبيعة بناء المدن الرومانية ذاتها ، والفترة الطويلة نسبيا التى كانوا يريدون تغطيتها فى حفائرهم ، والتي تصل الى حوالي اربعمائة سنة ، ولكن هذه الطريقة لم تكن لتجذب اليها علماء الاركيولوجيا المتخصصين فى عصور ما قبل التاريخ حيث يكون من الصعب تحديد المواقع بدقة ، وبخاصة فيما يتعلق بحدود المباني والمساكن والمأوى . وعلى الرغم من رجوع معظم الاركيولوجيين فى الوقت الحالى الى الاساليب الافقية فان مساحة المواقع التى يحفرون فيها الآن اقل بكثير جدا مما كان عليه الوضع فى اول الامر .

ومع ان باركر يشير فى كتابه الى جهود الاركيولوجيين البريطانيين بوجه خاص فان ما يقوله عنهم ينطبق الى حد كبير على غيرهم من الاثريين والمشتغلين بالحفر والتنقيب . والمهم هنا ان الاركيولوجى يتحتم عليه ان ينشر اكبر قدر ممكن من المعلومات التفصيلية الدقيقة عن اكتشافاته لان ذلك خليق بان يبعث الثقة فى نفوس القراء ويبعد عنه مظنة اساءة التأويل والتفسير ، وان كان هذا لا يعني بالضرورة ان تفسيراته هو تخلو تماما من الخطأ ، او حتى من التأثر بالاهواء الشخصية والنظرة الذاتية ، فلكل باحث وجهة نظره الخاصة فى التفسير . ولكن تسجيل الحقائق والمعلومات يتيح الفرصة لغيره لاعادة النظر فى التفسيرات السابقة ومراجعتها واخضاعها للنقد ، مما يؤدى فى آخر الامر الى الوصول الى تفسيرات ونظريات اخرى قد تكون اكثر دقة واقرب الى الصدق .

ومع ذلك فلابد من ان نأخذ فى الاعتبار ان الدراسات الحقلية التي يقوم بها الاركيولوجيون لا تتم عشوائيا ، وانه لابد ان تكون موجهة منذ البداية نحو دراسة مشكلات معينة بالذات ، وان كانت الآراء تتضارب تضاربا شديدا حول هذه النقطة الاخيرة . فبعض علماء الاركيولوجيا ممن يؤمنون بضرورة تطبيق المنهج العلمي التجريبي بحذافيره يعتقدون بضرورة وجود مشكلة محددة توجه البحث ويحاول الاركيولوجي ان يجد حلا لها ، وان الهدف الاخير من عملية الحفر والتنقيب هو القاء بعض الاضواء على عدد من التساؤلات التي يلقيها هؤلاء الاركيولوجيون على انفسهم او التي تدور في اذهانهم . الا ان هذا الاتجاه ، وان كان سليما من الناحية النظرية البحتة فانه يصطدم بكثير من الصعوبات ، لان الاركيولوجي الذى يقوم بالحفر لا لشيء الا للبحث عن حقائق وبيانات وشواهد تتعلق بالتساؤلات التي تدور فى ذهنه دون ان يهتم بأى شيء آخر سوف تفوته معلومات وحقائق اخرى كثيرة ، او على الاقل سوف يغفل عن ملاحظة كثير من التفاصيل والمعلومات فى نفس الطبقة التي يقوم بالحفر فيها او فى الطبقات الاخرى او فى العصور الاخرى التي لا تدخل فى دائرة اهتمامه . والادهى من ذلك ان هذه

او التسجيل والتفسير والتأويل والكتابة فيما يقومون بالحفر للبحث عنه او فيما يقومون بتسجيله وشرحه وتفسيره» . ومارونوفيتش نفسه يعترف في الصفحة الاولى من كتابه الشيق الطريف «اصوات من العصر الحجري Voices From the Stone Age الذي يسجل فيه قصة البحث عن فن الكهوف والمأوى والجدران بذلك كله حين يقول «ان تغيير نمط حياة الفرد بطريقة فجائية وكاملة يحتاج الى قوة عاطفية دافعة وعارمة ، وبخاصة حين يكون ذلك الانسان قد بلغ أواسط العمر حيث تكون العادات تد رسخت ولبثت واصبح من الصعب تغييرها او الخروج عليها . ولكي يبدأ المرء عملا جديدا تماما في بلد غريب عليه ولا يعرف من لغته شيئا على الاطلاق فان الامر يحتاج الى بذل الكثير من المجهود العنيف المركز ، كما ان اتخاذ مثل هذا القرار وتنفيذه لن يتحققا الا اذا وجد المرء كثيرا من التشجيع والمؤازرة العملية من عدد كبير من الناس» . والظاهر ان دوجلاس مازونوفيتش قد وجد مثل هذه المؤازرة وذلك التشجيع حين فكر في تحويل مجرى حياته الى عالم الاهتمام بفن الكهوف في العصر الحجري ، فقد لقي ذلك الاتجاه تشجيعا وتحمسا من عدد من معارفه ممن يهتمون بالآثار والفنون والمتاحف ، اذ وجد نفسه بعد وقت قصير نسبيا وقد هجر مهنته الاصلية كفنان ورسام عادي ، وكمدرس في بعض كليات الفنون الجميلة ، لكي يتنقل بين كهوف العصر الحجري متتبعا للرسوم والدراسة التي تركها انسان ما قبل التاريخ على جدرانها ، فيقوم بتسجيلها ونشرها ويتخذ من ذلك وسيلة للعيش والدراسة واشباع الهواية معا ، ثم ليصدر لنا في آخر الامر هذا الكتاب الطريف «اصوات من العصر الحجري» (الناشر George Allen and Unwin, London, 1975

وبقلم الفنان الرقيق المبدع الذي يعرف كيف يستخدم فرشاته في الرسم والتعبير بالخطوط والالوان عما يجول في فكره وخاطره وقلبه يقص مازونوفيتش قصة اكتشاف كهوف الطميرة (التاميرا Altamira) في شمال اسبانيا عام ١٨٧٩ ، وهو الكشف الذي تم بطريق الصدفة البحتة حين عثرت فتاة صغيرة تدعى ماريا Maria على نقوش تلك الكهوف اثناء نزهتها مع ابيها . وربما كان ذلك هو اول كشف على الاطلاق عن رسومات ونقوش العصر الحجري لدى قانص الحيوانات ، وهي في عمومها نقوش وصور على درجة عالية جدا من الجمال والدقة والقدرة على التعبير ، فقد افلح فنان مصور ما قبل التاريخ في ان يسجل بنجاح ما يصادفه هؤلاء الصيادون من متاعب واخطار ، وما قد يحققونه من نجاح في رحلاتهم ومطاردتهم للحيوان ، او ما يلاقونه من فشل . بل ان هذه الصور والنقوش تمثل اكبر خطأ وقع فيه انسان تلك العصور السحيقة ، وهو خطأ كاد يودي بالجنس البشري عموما ويؤدي الى اختفائه تماما ونعني به المبالغة الشديدة في قنص الحيوانات وقتلها ، بحيث كان يظل هناك دائما فائض هائل من اللحوم التي لم يكن باستطاعة الانسان الحجري استهلاكها . وهذا كله معناه ان انسان تلك العصور ــ شأنه في ذلك شأن الانسان الحديث ــ لم يكن يعطي بالا للمستقبل ، وما قد يترتب على الزيادة الهائلة في السكان مع النقص السريع في عدد الحيوانات وفي الثروة الحيوانية نتيجة لتلك التصرفات .

ولقد بدأت رحلة مازونوفيتش في هذا المجال الجديد منذ خمس عشرة سنة في لندن ، ثم نقلته الرحلة الى فرنسا واسبانيا وصحراء الجزائر والولايات المتحدة ، ولا تزال الرحلة مستمرة حتى الان دون أن يقف صاحبها عند حد ، وانما هو مشغول دائما بفن العصر الحجرى الذى يعتبر اقدم ما امكن العثور عليه من فن الانسان المبكر . ويتمثل هذا الفن في عشرات الالاف من الصور والنقوش التى سجلها انسان ما قبل التاريخ على جدران الكهوف والمآوى الصخرية في اعالى الجبال وفي باطن الصحراء وجدران الاخاديد او في الغابات المظلمة الكثيفة ، وكلها صور ترجع الى حوالى عشرين الف سنة مضت ، ولكن الطبيعة حفظتها سليمة خلال كل هذه القرون الطويلة ، ولم يبدأ الكشف عن هذه الكنوز الا منذ قرن واحد نتيجة لتلك المصادفة التى قادت ماريا الى احد تلك الكهوف كما ذكرنا ، وكما سنعود الى ذلك مرة أخرى فيما بعد .

وكما قادت الصدفة ماريا الى ذلك الكهف الشهير قادت أيضا مازونوفيتش ذات يوم من ديسمبر عام ١٩٥٩ الى أحد شوارع الحى الغربى فى لندن ، وبالمصادفة البحتة قرأ لافتة على أحد معارض الفن هناك تشير الى أن ذلك اليوم كان هو آخر ايام عرض نقوش العصر الحجرى من شرق اسبانيا . ودخل المعرض وبدأت الرحلة .. وكما سبق أن ذكرنا ، فان مازونوفيتش كان فى الاصل فنانا ورساما يتعيش من بيع لوحاته ومن التدريس فى بعض معاهد الفن فى لندن ، ولكنه بعد هذه الزيارة لذلك المعرض انصرف الى دراسة فنون ما قبل التاريخ ، وكتب عددا من المقالات عن "فن الكهوف" ثم رحل من انجلترا الى امريكا حيث يعيش الان فى كاليفورنيا ، ولكنه لا يزال يقوم برحلات عديدة الى اوروبا حيث عكف من جديد على زيارة مزيد من الكهوف ليدرس ما فيها من نقوش ورسوم ، ثم ينقل تلك الصور بأسلوبه الخاص ويطبعها ويبيعها . ويعتبر المعرض الذى يملكه فى كاليفورنيا هو المعرض الدائم الوحيد فى العالم عن نقوش ما قبل التاريخ . ولقد بلغ من تأثير مازونوفيتش وشهرته وانقطاعه لهذا العمل أن متحف كارنيجى Carnegie Museum الشهير عينه باحثا مشاركا فيه عام ١٩٦٨ ، وهى وظيفة شرفية هامة تضفى كثيرا من المجد على شاغلها .

وربما كانت قصة مازونوفيتش مع نقوش كهوف لاسكو Lascaux فى فرنسا تصلح مثالا طيبا لذلك الانقطاع والولاء لهذا النوع من الفن ، كما تصلح مثالا للعناد الذى قد يصادفه الباحثون في فنون ما قبل التاريخ ، فضلا عن الذين يشتغلون بالحفر والتنقيب عنها .. فحين وصل مازونوفيتش الى ذلك المعرض فى شارع بوند Bond Street لم يكن امامه سوى ست لوحات فقط تحاكى بعض نقوش كهوف لاسكو . واقد جذبته هذه اللوحات بشدة اليها وملكت عليه فؤاده وانتباهه نظرا لما فيها من حركة تتمثل فى مطاردة الحيوان ، بكل ما تتضمنه هذه العملية من حياة وعنف وحيوية . وكانت هناك لوحة بالذات لاحد الحيوانات الضخمة تتصدر المعرض ، وهى لوحة منقولة بالالوان المائية من كهف لاسكو ، وكان كثير من الهواة ومحبى الفن قد طلبوا من صاحب المعرض أن يبيعها اياهم . وسأل صاحب المعرض مازونوفيتش ، وكان يعرفه أثناء الزيارة ، اذا ما كان يستطيع أن يقوم برسم نسخ من تلك اللوحة حتى يلبى رغبات عملائه ، وقبل مازونوفيتش العمل . وكانت المكافأة التى حصل عليها هى أول مبلغ من المال يخصص للانفاق على

وقد اراد صياد ما قبل التاريخ ان تكون الصورة واقعية بقدر الامكان ، فاختار بعناية انواع الصخور في الكهوف ، وبدأ في تلوينها بالالوان الطبيعية المتاحة له في ذلك الحين ، لكي يعطي للمنظر كله بعدا جديدا يجعله نابضا بالحياة . وقد بلغ في ذلك أوج الدقة وبخاصة في الصور والنقوش التي رسمها على سقف كهف التاميرا في شمال اسبانيا . وكانت المواد التي يستخدمها في التلوين هي المغرة والفحم وبعض المواد الاخرى التي كان يحصل عليها عن طريق استخراجها من الارض ، باذلا في ذلك كثيرا من الجهد والصبر ، ثم يمزجها بعد طحنها بمقادير متفاوتة من دهن الحيوان ونخاع العظام أو الزيوت النباتية . ولم يكن أمامه من الالوان الا الاحمر والاصفر والاسود ، ولكنه استخدمها بدقة وبراعة لكي يلقى الظلال المناسبة التي تعطى الصورة تجسيما رائعا . وقد لا نستطيع ان نعرف بالتاكيد كيف كان الانسان منذ عشرين الف سنة يفكر ويتصرف ، او ماذا كان يدور في ذهنه ، ولكن من المؤكد — كما تكشف تلك الصور والنقوش — انه كان يتمتع بدرجة عالية من الذكاء والاحساس الفني على عكس ما يعتقد الكثيرون الآن ، وان حياته الاقتصادية البسيطة وانشطته المحدودة في الحياة اليومية كانت تترك له كثيرا من وقت الفراغ الذي شغله بالرسم والتصوير والنقش الذى افلح في ان يبقى طيلة هذه الآلاف العديدة من السنين ، وهذا برهان قوي على مدى ما كان عليه هذا الانسان (البدائي) من تقدم وذكاء . واذا كانت هذه العصور السحيقة تعرف باسم العصر الحجرى فان ذلك يرجع الى ان معظم المصنوعات التي عثر عليها في باطن الارض والتي ترجع الى ذلك التاريخ كانت مصنوعة في الاغلب من الحجارة او من العظام . ولكن هذا لم يمنع بطبيعة الحال ذلك الانسان من ان يتخذ ملابسه واحذيته واغطيته من جلد البيسون ، بل وان يصنع منه مسكنه ايضا ، كما انه كان يصنع الشموع للاستضاءة من دهن الحيوانات ، ويتخذ من قرون الغزلان اسلحة ، وهكذا . بل ان انسان العصر الحجرى استطاع ان يكتشف ما في الاعشاب البرية من قوى طبية فاتخذ منها ادوية لعلاج الامراض . وان كانت فترة الحياة اقصر بغير شك بكثير مما هي عليه الآن . وكان الموت امرا محتوما في النهاية ، ولكنه كان امرا خليقا بالرهبة والاجلال والتقديس ، وقد عرف هؤلاء البشر كيف يقيمون طقوس الموت ، ويدفنون موتاهم . وليس من شك في ان الانجازات الفنية التي حققها انسان العصر الحجرى كفيلة بان تغير الصورة القديمة عنه كانسان بدائي متوحش او همجي ، وانه لا يعرف الحياة في مجتمع ، ولا تحكم سلوكه اية قواعد اخلاقية .

ومهما يكن من امر ، فانه منذ اكتشاف فن ما قبل التاريخ ازداد اهتمام الناس به واصبح موضع اثارة للكثيرين من المثقفين ، وازداد عدد الذين يترددون على كهوف فرنسا واسبانيا زيادة رهيبة ومطردة . ففي عام ١٩٦١ مثلا كان عدد الذين زاروا كهف لاسكو وحده يزيد على مائة الف زائر . وعلى الرغم من كل الاحتياطات التي اتخذتها حكومة فرنسا لتوفير المناخ والجو ودرجة الحرارة والرطوبة الملائمة داخل الكهف للمحافظة على الرسوم والنقوش ، فان هذه الاحتياطات لم تكن كافية ، واصيبت جدران الكهف بنوع من الطحالب الخضراء الغريبة . وكان هذا نذيرا بالخطر الذى يهدد ذلك الفن القديم الراقي ، بحيث اضطرت حكومة فرنسا

فى عام ١٩٦٣ الى اغلاق الكهف ومنع زيارته حتى يتم القضاء على ذلك الوباء الخطير الذى كان قد بدأ يتسع وينتشر فى شكل بقع خضراء . وقد جندت فرنسا لذلك امدادا كبيرة من علمائها للقضاء على هذا الوباء ، وازالة تلك البقع المتعفنة دون أن تصاب النقوش ذاتها بضرر ، ثم اتخذت الترتيبات اللازمة لاقامة نموذج مجسم لباطن الكهف الى جانب موقع الكهف ذاته بحيث يعطى للزوار صورة تفصيلية عن جزء من الكهف ، مع وضع دائرة تليفزيونية مغلقة لكى تنقل اليهم بعض الانطباعات التي يخرج بها المرء من رؤيته لروائع كهف لاسكو ومحتوياته .

اما فى اسبانيا فقد امكن للسلطات ان تحل المشكلة بطريقة اخرى فيها نوع من محاولة التوفيق بين رغبات الناس والمحافظة على تلك الكنوز الفنية الرائعة ، وذلك بأن يغلق كهف التاميرا وغيره من الكهوف المهمة بمجرد انقضاء فصل الصيف اغلاقا تاما ومحكما ، على امل ان الظلام والرطوبة والبرودة التى تسود فى الكهف سوف تكون اقرب الى المناخ والى الظروف الطبيعية التي كانت توجد فى الكهف قبل اكتشافه ، وان ذلك قد يؤدى الى القضاء على كل البكتريا التي تعيش عليها هذه الطحالب ، بحيث ينعدم تماما كل اثر للحياة فى هذا الجو المغلق المظلم ، الى ان يبدأ موسم جديد للزيارة . والمعتقد ان فترة الاغلاق بين اكتوبر ويونيو من العام التالى كفيلة بتحقيق ذلك . ويبدو ان هذه الطريقة هى الوسيلة الوحيدة الآن للوقوف فى وجه هذا الخطر ، على الرغم من عدم كفايتها ، وللمحافظة على تلك الكنوز والتراث الانساني العظيم ، الى ان يتم العثور على وسائل اخرى افضل واكثر فعالية حتى يمكن تحقيق رغبات الناس ، والتعريف بهذه الثروة الضخمة مع المحافظة عليها فى الوقت ذاته .

بيد ان تجربة ماروتوفيتش مع السلطات الاسبانية حول السماح له بدراسة آثار كهوف انسان ما قبل التاريخ ، وانسان العصر الحجرى ، ونقل صور عنها تختلف اختلافا تاما عن تجربته مع السلطات الفرنسية التى كانت تتعنت تعنتا واضحا وتضع الصعوبات والعراقيل أمامه . فقد وجد من السلطات الاسبانية كل تعاون وعون وتفهم لموقفه ورغباته ، كما وجد من المرشدين فى منطقة الكهوف ذاتها كثيرا من الصداقة والالفة والعلم والخبرة .. لقد كانوا — حسب ما يقول — يتبرعون بمساعدته وشرح ما قد يدق على فهمه دون ان يتوقعوا منه اى مقابل مادى — رغم فقرهم الواضح » .. لقد كانوا يريدون الصداقة وليس المال » . وقد ساعده ذلك على ان يتعمق فى دراسة النقوش وبخاصة فى كهف التاميرا ، وكانت هذه النقوش تكشف عن درجة من **الثقة المتناهية لا تتوفر فى نقوش وصور كهف لاسكو ، على الرغم من ان الحيوانات فى نقوش لاسكو كانت مليئة بالحركة بينما تظهر ساكنة بدون حراك فى كهف التاميرا** . الا انه وجد في ذلك السكون المستمر نوعا من العمق والجلال والروعة يتناسب وروعة الكهف ذاته ، وهو امر لا يتوفر فى كهف لاسكو . وحين فحص سقف الكهف بدقة بدا الأمر كما لو ان فنان ما قبل التاريخ كان يختار فى أول الامر اجزاء بارزة من الجدار وتنوءات معينة فى الصخر فيعمل على تنظيفها وتسويتها بعناية فائقة وحرص زائد ، ثم يحفر فيها هيكل جسم الحيوان بكل تفصيلاته ، ثم يعكف على تلوينه بالالوان الحمراء والسوداء والصفراء — وهى الالوان التى كانت متاحة له هنا ايضا فى ذلك الحين ، واخيرا جدا يعيد تلوين الخطوط الخارجية لهيكل جسم الحيوان بلون اسود داكن باستخدام المنجنيز او الفحم .

والواقع ان النقوش المرسومة في كهوف شمال فرنسا تغطي الفترة ما بين سنة ٢٥٠٠٠ وسنة ١٠٠٠٠ قبل الميلاد ، ويمكن عن طريق تتبع هذه النقوش ان نتبين مدى الاستمرارية التي تميزت بها محاولات الانسان المبكر الفنية . ولقد تبين من الفحوص التي اجريت على هذه النقوش ان اولى الصور التي نقشت على الصخور ترجع الى حوالي ١٠٠٠٠ سنة مضت (اى انها ترجع الى العصر الحجرى الوسيط والعصر الحجرى الحديث بعكس فن الكهوف الذى يرجع الى العصر الحجرى القديم) . ثم بدأت اساليب الانسان البدائي في الرسم والنقش تتغير ببطء ، ويدخل عليها كثير من التعديل والدقة حتى عام ٢٠٠٠ قبل الميلاد حين توقفت تلك الرسوم والنقوش الصخرية تماما . وبذلك انقضى عهد من تاريخ الفن البدائي القديم لا يزال له طابعه المميز حتى الآن بين المدارس الفنيه العريقة . ومما يؤسف له ان كثيرا من هذه النقوش بدأ يتدهور ، وبدأت ألوانه تبهت وتختفي بعد ان تعرضت تلك الكهوف لعوامل التغيرات الجوية ، خاصة وان الكثير من تلك الرسوم لم تنقش داخل كهوف بالمعنى الدقيق للكلمة ، ولكن على صخور ونتوءات بارزة معرضة بالضرورة لتلك التغيرات المناخية . بل الاكثر من ذلك ان كثيرا من تلك النقوش اصابها التلف نتيجة الرطوبة التي لحقت بالكهوف القريبة من مجارى المياه . وان كانت السلطات الفرنسية والاسبانية تحاول الآن ان تحافظ على مابقي لهذه الرسوم من رونق وجمال ، وهذا هو السبب في ان الكثير من هذه الكهوف يغلق لفترات طويلة كل عام حتى تستطيع ان تسترد بعضا من رونقها القديم بعد ان تهيأ لها الظروف التي كانت سائدة في تلك الاحقاب القديمة .

ومن الصعب ان نرد فن الصخور الاسباني الى تاريخ دقيق ومحدد ، ولكن من المؤكد ان معظم ذلك الفن يرجع الى الفترة ما بين ٨٠٠٠ و ٢٠٠٠ قبل الميلاد . وتكشف هذه الصور والنقوش عن درجة من الرقي والتقدم اكبر مما نجده في فنون ونقوش الانسان الحجرى القديم ، كما اننا نجد في تلك النقوش ، وربما لاول مرة ، اشكالا بشرية وهي تقوم بعملية القنص ومطاردة الحيوان وتتبعه .

وصحيح ان هناك بعض المناظر التي تكشف من الحياة المنزلية لانسان العصر الحجرى الحديث في الفترة ما بين ٨٠٠٠ و ٢٠٠٠ قبل الميلاد ، الا ان مصادر الصيد والقنص ومطاردة الحيوانات كانت هي الغالبة ، كما ان الحيوانات التي تظهر بكثرة في تلك النقوش هي الدببة والغزلان والثيران ، وهي كلها تظهر اثناء الجرى وهذا يمثل اتجاها جديدا مناقضا كل التناقض للاتجاه الغالب على رسوم ونقوش العصر الحجرى القديم الاعلى ، حيث كانت معظم هذه الحيوانات تظهر في صورة ساكنة ثابتة على ما سبق ان ذكرنا .

والواقع ان الاختلاف في الاسلوب بين فن الكهوف وفن الصخور يظهر بشكل واضح في شمال اسبانيا . والمعروف ان فن الكهوف يسبق فن النقش على الصخور بحوالي ١٠٠٠٠ سنة على الاقل ، وانه كان يتناول ويدور بوجه خاص حول رسم افراد منفصلة من الحيوانات ، وهذا يعني ان الفنان في العصر الحجرى الحديث كان يتوفر على رسم كل حيوان على حدة وبطريقة تكاد تصل الى حد العبادة . وعلى الرغم من ان الكثير من هذه الحيوانات كانت تظهر في الرسم

يوسف عز الدين عيسى

جول فيرن والأدب العلمي

يطلق اسم « الادب العلمى » او « قصص الخيال العلمى » على الاعمال القصصية التى يمتزج فيها العلم بالخيال . وهو لون جديد من الوان الادب ينسج فيها الخيال رواية او قصة قصيرة او دراما يكون العلم هو المحور الذى تتحرك حوله الاحداث . ولقد ظهرت ومضات من الخيال العلمى فى بعض قصص الكاتب الامريكي ادجار الان بو والمؤلفة الانجليزية مارى شيلى ، زوجة الشاعر المعروف شيلى . ولكن مثل هذه الاعمال الادبية تفتقد الدراسة العلمية الجادة ، وبراعة التحليل العلمي .

واخرجت المطابع حديثا كتابا بعنوان « **جول فيرن مبتكر الرواية العلمية** » **Jules Verne Inventor of Science Fiction** والكتاب من تاليف الكاتب الايرلندى Peter Costello الذى يعيش الآن فى مدينة دبلن . والكاتب الفرنسي جول فيرن يعتبر فى راى بيتر كوستلو مخترع او مبتكر الادب العلمى الذى مهد الطريق لعديد من المؤلفين الذين مزجوا العلم بالخيال ، ومن ابرزهم هربرت جورج ويلز والدوس هكسلى الانجليزيان ، وغيرهما من الادباء حتى اصبحت الرواية العلمية الآن لونا من الوان القصص الذى ارتفع الجيد منه الى مستوى الادب الرفيع ، واحتل مكانا مرموقا فى مجال التاليف الروائي والقصصي .

والرواية العلمية ذات المستوى الرفيع ،في رأيي ، هى تلك التي تتضمن موضوعا ذا أهمية يستخدم الخيال العلمى كوسيلة لعرضه،وليست مجموعة من المغامرات الخيالية أو الاحداث المشوقة التي لا تهدف لغير التسلية دون أن يقول لنا المؤلف من خلالها شيئا ذا قيمة أو يقدم لنا فكرا جديرا بالتأمل والاعجاب .

وروايات جول فيرن يكاد يدور محورها حول فكرة الجزيرة التي من صنع الانسان ، مثل جبل الثلج فى روايته « **دولة الفراء** » The Fur Country ، والطوف المنساب فى مياه نهر الامازون فى روايته La Jangada ،والسفينة الضخمة فى روايته « **المدينة العائمة** » The Floating City ، **والمركب العجيب** ورواية « **الجزيرة المتحركة** » The Propellar Island وغيرها . ولهذه الفكرة جذور فى طفولة فيرن حيث نشأ على جزيرة صناعية بالقرب من ميناء مدينة نانت Nantes ، وهى المدينة التي ولد فيها عام ١٨٢٨ ، ولقد أصبحت هذه المدينة الآن من أكثر مدن فرنسا ازدهارا بفضل التجارة والصناعة التي اشتهرت بها على مدى الاجيال . وتقع على مصب نهر اللوار على بعد اربعين ميلا من المحيط الاطلنطى . وتعتبر أكبر مدينة فى مقاطعة بريتانى .

ولقد كان بيير فيرن Pierre Verne والد جول محاميا ، وجده كان أيضا من رجال القانون ، وتزوج والد جول عام ١٨٢٧ من فتاة تدعى صوفى الوت Sophie Allotte . ولم تكن العلاقة على ما يرام بين والد جول ووالدته فى بادىء الامر ، حيث لم تكن تهتم بشئون المنزل وعاشا مع والدة صوفى ، اذ أن زوج والدة صوفى كان كثير التغيب عن منزله فى رحلات طويلة . وربما يكون غياب الاب الذى يشيع فى معظم روايات جول فيرن من تأثير كثرة تغيب جده عن المنزل .

ولقد خرج جول الى الدنيا ضعيف البنية بعد ولادة عسرة . وفى الايام الاولى من مولده لم يكن يتمكن من هضم لبن والدته . وبعد عام أصبح لجول أخ ، هو بول ، ولقد أحبه جول حبا عميقا . والتحق جول بمدرسة تديرها مدام سامبين Sambin كانت زوجة لقبطان بحرى هجرها وهما مازالا فى شهر العسل ولم تعرف شيئا عن مصير زوجها . فهل استمر طوال هذه السنوات يجوب البحار كالسندباد البحرى تحطمت سفينته عند جزيرة مجهولة وسيعود منها وكأنه روبنصن كروزو ؟ لقد حكت مدام سامبين قصتها هذه لتلميذها جول ، ومن يدرى فهى شخصية مسز برانيكان فى رواية جول التي يحمل عنوانها اسم مسز برانيكان التي قضت اربعة عشر عاما تبحث فى بحار الرجال فى المحيط الباسيفيكي عن زوجها المفقود الذى وجدته فى النهاية حيا لحسن الحظ . وهى القصة التي ظل فيرن محتفظا بها فى ذاكرته لمدة خمسين عاما حتى كتبها . ولقد ساعدته ذاكرته القوية على اختزان مواد لقصصه مدة طويلة .

بعد ذلك أرسل الاخوان جول وبول الى مدرسة أخرى فى مدينة نانت فى سن الثالثة والثامنة . وتقول التقارير المدرسية عن جول فى هذه الفترة أنه حصل على جوائز فى الجغرافيا واللغة اللاتينية واللغة اليونانية والغناء ، ويذكر مدرسوه عنه فيما بعد أنه كان طالبا متخلفا بينهم

فى النشاط الرياضى . ثم التحق بعد ذلك بمدرسة اليسية الملكية ، ولقد ذكر مدرسوله فى هذه المدرسة انه كان يملأ كراساته بصور السفن وآلات الطيران .

وفى عام ١٨٣٨ اشترى والده ضيعة صغيرة على شاطىء نهر اللوار حيث كانت العائلة تمضى فيها فصل الصيف ، ومن خلال نافذة غرفته هناك كان جول يشاهد النهر والمراعى الواسعة . ولقد احب نهر اللوار ، ولكن البحر كان يسيطر على تفكيره .

وذات يوم لم يعد جول الى منزله ، وعرف انه ركب سفينة متجهة الى الانديز . فلما علم والده بذلك اسرع باللحاق به قبل ان تخرج السفينة من النهر الى عرض البحر ، حيث تمكن الاب من اعادة جول الى منزله ووعد جول والده بانه لن يفكر بعد الآن فى السفر الا فى الخيال ! ولم يكن هروبه وركوب السفينة لرغبته فى رؤية البحر ، بل كان لاحضار عقد من المرجان لفتاه من قريباته تدعى « كارولين » التى كان مفتونا بها وكانت تكبره بعامين . وكان قد اعتاد انتظارها عند باب المدرسة ليقدم اليها بعض الازهار . ولكن على الرغم من ذلك لم تكن تبدى نحوه اى اهتمام ، فظن ان عقد المرجان قد يكسب به قلبها . وكان سنه فى ذلك الوقت احد عشر عاما .

كانت امنية والده ان يدرس ابنه جول القانون ، وبدا التحضير لهذه الدراسة فى مكتب والده . وعندما تقرر زواج كارولين من شخص آخر اراد والده ان يبعده عنها فارسله الى باريس لاداء الامتحان الاول فى القانون حيث اقام هناك مع جدته ، وفى اثناء اقامته هناك اتم تاليف تراجيديا شعرية بعنوان « اسكندر السادس » .

ثم وقع بعد ذلك فى غرام فتاة اخرى تدعى هرمينى واخذ ينظم الاشعار معبرا عن حبه لها . ولكن هذه الفتاة بدورها تزوجت من شخص آخر من ذوى الاملاك فى مدينة نانت ، واصيب فيرن بالقلق نتيجة لهذه الصدمات العاطفية .

ولقد رسب اخوه بول فى الكشف الطبى للمدرسة البحرية ، فسافر على سفينة تجارية . ولكن جول كان يتحتم عليه مواصلة دراسة القانون للعمل بمكتب والده المحامى . وعلى الرغم من ان احتراف الادب كان يبدو لجول مستحيلا ، اكدوا له ان لديه امكانات ليصبح مؤلفا دراميا شهيرا .

وفى فبراير عام ١٨٤٨ اندلعت نار الثورة فى باريس ، تلك الثورة التى كان من نتيجتها تنحى لويس فيليب عن العرش ، وادارت البلاد حكومة مؤقتة بقيادة الشاعر لامارتين . واخذ جول يوزع منشورات تدعو لانتخاب ممثلى الحكومة المؤقتة ، ولكن الاشتراكيين منوا بهزيمة ساحقة . وحدثت اضطرابات اخرى حيث اشتبك عدد كبير من العمال مع جنود وبورجوازيين مسلحين . وبعد عراك عنيف دموى لمدة ثلاثة ايام توقف القتال الذى تمخض عن قتل نحو عشرة آلاف عامل . وكان من نتيجة انفعال جول فيرن بهذه الاحداث ان كتب مسرحية عن محاولة جى فوكس نسف مبنى البرلمان البريطانى .

وبعد هذه الاحداث المثيقة ذهب جول الى باريس لاداء الامتحان الثانى فى القانون . وفى هذه الفترة شعر بكراهية شديدة للنساء والزواج نتيجة لفشله فى الحب ، ولقد جعله هذا الفشل

يتجه نحو الموسيقى التى كان شغوفا بها منذ طفولته ، حيث كان يجد فيها عزاء وملاذا فى أوقات الشدة.

ونجح فى الامتحان ، وامضى الصيف فى كتابة مسرحية هزلية ، كما وضع اطارا عاما لثلاث مسرحيات هزلية أخرى لم يقدر لها ان تمثل على المسرح او تنشر فى كتب . ومفاتيح شخصية فيرن تكمن فى علاقته بوالديه وعلاقته باخيه بول وبالفتيات اللواتي كن يستهوينه بسهولة ، ولكن موهبته كمؤلف لتلك الرحلات العجيبة التي كتبها فيما بعد كانت لا تزال فى دور التكوين . وفى خطاب لصديقه هيجنارد ، نفض يديه من مدينته نانت قائلا : (... حسن ، انني سأترك هذه المدينة حيث لم يعد مرغوبا فى بقائي هنا . ولكن فى يوم من الايام سوف يدركون من اى معدن صنع هذا الشاب المسكين الذى عرفوه باسم جول فيرن ...) . وسافر الى باريس واستقر هناك كطالب .

• • •

فى باريس

كانت الملكية قد زالت وانشئت جمهورية جديدة وانتخب لويس نابليون رئيسا لها ، ونفى بعض رجال الادب مثل فكتور هيجو ، بينما ركز الآخرون كل همهم فى الانتاج الادبى . عاش فيرن فى هذه الفترة حياة تقشف لعجز موارده المالية .ولكن عندما وصل الى باريس الرسام شاتوبورج، وهو يمت الى فيرن بصلة القربى ، لزيارة الصالونات الادبية ورؤية اصدقائه ، تولى هذا الرسام مهمة تقديم فيرن الى صالون مدام دى جومينى ، وصالون مدام دى ماريانى ، ومدام دى باربر Mme des Barrillère (التي كانت صديقة لوالدة جول فيرن) وكان يتردد على هذه الصالونات الادبية عدد من المشاهير .

كان جول فيرن يحب الكتب ويشعر بالعذاب لعدم قدرته على شرائها . ولم يكن فى استطاعته مقاومة اغراء شراء النسخة الفاخرة من مؤلفات شكسبير ، فاشتراها وعاش عدة أيام لا يأكل سوى البرقوق المجفف .

وفى صالونها قدمته مدام باربر للكونت كورال رئيس تحرير مجلة ليبرتيه Liberte وكان كورال صديقا لفكتور هيجو . ووعد كورال فيرن بأن يتيح له فرصة لقاء ذلك المؤلف والشاعر الفرنسى الكبير ، ولقد كان لهيجو تأثير كبير على فيرن . وكان لدى مدام باربر خادمة تدعى مايا، ولقد جذب اهتمامها فيرن، ذلك الشاب الخجول الذى يأتى دائما بمفرده ؛ ونشأت علاقة بينهما. وكانت هذه اول علاقة تنشأ بينه وبين اية فتاة . كان فى ذلك الوقت فى العشرين من عمره. ثم تعرف فيرن على المؤلف الفرنسى اسكندر ديما الاب ، كما تعرف على ديما الابن الذى ذاع صيته فجأة عندما ظهرت روايته « غادة الكاميليا » ،ولقد اشعرته الامسيات التى قضاها مع ديما وابنه بمتعة كبرى حيث كانت الاحاديث تتناول اعمال كبار الادباء ابتداء من راسين حتى شكسبير، وشغلته تلك الامسيات واللقاءات عن امتحان القانون مما اقلق والده .

كان فيرن يأمل في ان تتمخض معرفته بديماس عن اخراج احدى مسرحياته في المسرح التاريخي، فعرض مسرحياته على ديما ومن بينها مسرحية شعرية بعنوان « القش المحطم » ، فاختيرت هذه المسرحية للعرض . كانت احداثها تدور حول رجل متقدم في السن وزوجته الشابة وصديق للزوجة كان على علاقة بها قبل الزواج. كانت هذه المسرحية تعكس المرارة التى يشعر بها فيرن نحو المرأة نتيجة لفشله المتكرر في الحب في مدينة نانت . ولقد لاقت المسرحية حسن القبول لدى النقاد ، ربما لاعتقادهم بان ديما له يد في اعادة صياغتها .

افسحت هذه المسرحية الطريق امام فيرن للتعرف على بعض المرموقين في المجتمع ، فاقيمت له مادبة في شقة المؤلف الموسيقى ادريان تالكسى Adrien Talexy حضرها جميع الشعراء والموسيقيين الشبان . ولقد كون احد عشر من هؤلاء فيما بعد ، ومن بينهم فيرن ، ندوة كانوا يجتمعون فيها مرة في الشهر في احد المطاعم واطلقوا على انفسهم «احد عشر رجلا بلا نساء» . ومن بين المجموعة كان ايضا هجنارد وشارل ميزونيف الذى تولى الانفاق لطبع مسرحية فيرن . ولقد امتد عرض المسرحية لاثنتى عشرة ليلة ، وبيعت بعد ذلك جميع نسخها . وعندما عاد فيرن الى مدينته وجد نفسه شهيرا فيها ، ولو انه كان يعتقد ان مسرحيته ذات قيمة ضئيلة.

وعندما عاد الى باريس ادرك فيرن ان العلم قد بدأ يصنع المعجزات ويندفع نحو المجهول ، فعثر على متعة جديدة اخذ اهتمامه بها يتزايد. وكان من المفروض في هذه الاثناء ان يعكف على كتابة رسالته التى سيقدمها للجامعة ، ولكنه كان في الواقع مهتما بمعجزات العلم وما يمكن ان يستفيده منها في اعماله الادبية . وفي الوقت ذاته لم يهجر المسرح ، فكتب مسرحية من ثلاثة فصول بعنوان « العلماء » كما كتب مسرحيتين اخريين .

وعلى الرغم من هذه الاهتمامات فقد حصل فيرن على درجته العلمية من الجامعة ، وتوقع والده ان يعود ابنه الى مدينته ويعمل بالقانون الذى كان من تقاليد العائلة . ولكن فيرن صمم على البقاء في باريس وان يصبح كاتبا . وقال فيرن انه من الممكن ان يصبح مؤلفا جيدا ولكنه لو اشتغل بالقانون فسوف يصبح محاميا رديئا حيث ان من طباعه انه لا يرى سوى الجانب المضحك او الفنى من الاشياء بينما لا يستطيع ادراك حقيقتها . لذا فلقد رفض طلب والده الذى تألم لذلك ، اذ كان يأمل منذ ولادة فيرن ان يحذو حذوه ويخلفه في مهنته . وارسل فيرن خطابا الى والده يرجوه فيه ان يغفر له عدم طاعته في هذا الامر . فهجر القانون وصمم على ان يكون مؤلفا مهما كانت النتيجة . وفي هذه الاثناء اخبرته صديقته مايا انها ستتزوج من احد رجال الصناعة مفضلة اياه على فيرن ذى المستقبل غير المضمون .

وكان لا بد من مرور سنين عديدة قبل ان يستطيع فيرن الادعاء بانه قد اصبح مؤلفا ناجحا ، وسنوات اطول ليحصل على ثروة من مؤلفاته . ومن الطبيعى ان تقلق عائلته ، وعلى الاخص والدته ، بشأن ما اذا كان جول فيرن سيستطيع حقيقة الحياة من انتاجه الادبى . ولقد شهد فيرن سنوات عصيبة ، ولكن الامور بالنسبة له بدأت تتحسن . فلقد قدم للنشر في احدى المجلات قصتين من تاليفه ، احداهما بعنوان « السفن الاولى للبحرية المكسيكية » .

كما كتب خمس عشرة مسرحية من انواع مختلفة ، ولم يضع هباء المجهود الذى بذله فى تأليف هذه المسرحيات ، بل اكسبه خبرة فى الكتابة ، فرواياته تتوالى مشاهدها وكأنها مشاهد مسرحية ، ويتخللها حوار حى يدفع بالاحداث الى الامام . ثم بدأت دراسته تتخذ اتجاها مختلفا . كان يطلع افكارا ومعلومات لاعماله الادبية المستقبلية وتحدث عن هذه الافكار مع ديماس ، انه يأمل الآن ان يستخدم العلم والجغرافيا كما استخدم التاريخ المؤلف رواية الكونت دى مونت كريستو ، ولقد شجعه ديماس على هذا الاتجاه ، ولقد أعار دراسة الجغرافيا اهتماما كبيرا ، وهذا ما جعل معظم كتبه تتسم بالرحلات والجولات فى اماكن مختلفة العالم

فى هذا الوقت اشترك مع صديقه هينارد فى الاقامة فى مسكن ذى عدة غرف يقع على قمة منزل بين الاوبرا وحى مونمارتر حيث اتيحت له فرصة الاقامة فى غرفة انيقة تتيح له التفكير فى راحة وهدوء ، ولكنه لم يكن يشعر بالسعادة التامة واعتقد ان الزواج هو الذى ينقصه ، فطلب من والدته ان تبحث له عن عروس واخبرها انه سيقبل الزواج من اية فتاة تختارها له حيث قال : « سأستقبل العروس التى تختارينها بعيون مغمضة وكيس نقود مفتوح » .

فى هذا الوقت كان مشغولا بكتابة مسرحية عن ليوناردو دافنشى بعنوان « **موناليزا** » (**الجيوكاندا**) وهى من النوع الكوميدى ولكن لم يقدر لها ان تعرض على المسرح ، كما كتب قصة قصيرة نشرت فى مجلة « ميوزيه دى فامى » Musee des Familles عام ١٨٥٢ وهى تاريخية عن الحب والثورة فى ... والعطلة ، وعلم الرواية تحمل معالم مايا التى سبق ذكرها ، وصادفت الرواية نجاحا ، وعلى الرغم من هذا التقدم المحدود فقد ظلت الحياة قاسية بالنسبة له اذ كان يشكو من ضعف الاعصاب ومن الام شديدة فى المعدة كان يعالجها بتناول كميات كبيرة من الطعام عندما كانت ظروفه المالية تسمح بذلك ، اما عندما كان لا يستطيع تناول الطعام الكافى فلقد كان يعانى من تلك الالام المبرحة . ولقد فزعت والدته عندما علمت أنه يتغذى على لحم الخيل ، فارسلت له معونة مالية فى الحال ، فارسل لها خطابا يشكرها ويخبرها بان مسرحية الصامتة (البانتومايم) استجلبت له الغنى عندما تعرض على المسرح .

وعانى من توتر عصبى كان سببه نتيجة الشعور بالام فى الاعصاب وارق ومغص كلوى والام فى الاذن ، وتلا ذلك بشلل الى على عينه اليسرى وفمه ، وظلت جميع هذه الاعراض تعاوده كلما شعر بتوتر عصبى مما اشعره بالعذاب . وعلى الرغم من ذلك فلقد قام برحلة الى بحر الشمال اوحت له برواية قصيرة نشرت فى مجلة ميوزيه دى فامى ، واستمر يبحث عن زوجة متعطشا للزواج .

وحدث ان ذهب لحضور حفل زواج احد اصدقائه فاعجب باخت عروس صديقه ، وهى ارملة شابة لها ابنتان من زوجها المتوفى ، فقد وقع فى حب « اونورين » هذه الارملة ذات الستة والعشرين عاما ، وبدأ يضارب فى البورصة وحصل من والده على مبلغ من المال لهذا الغرض ، وفى الوقت نفسه ظل يواصل الكتابة ،

وتزوج جول فيرن من اونورين، وبدأت حياتهما الزوجية في غرفة واحدة ولكنهما تنقلا في مساكن عديدة بعد ذلك . واستمر يجمع المعلومات اللازمة لاعماله الادبية التي يعتقد لكتابتها في المستقبل ، حيث جمع نحو خمسة وعشرين الف بطاقة رتبها في دقة واستمد هذه المعلومات من مقالات عديدة . فلقد قرأ مقالاً في مجلة M sée des Familles عن تركيا المعاصرة اوحى له بقصته The Inflexible التي نشرها عام ١٨٨٣ ، وقد سبق ان قرأ مقالا عن المناجم استمد منه بعض الافكار لقصته « الماس الاسود » . وقرأ مقالا عن جزيرة عائمة يعيش عليها الف وخمسمائة شخص وبها مقاه ومطاعم ومسارح ، فاوحى له بفكرة رواية « الجزيرة المتحركة » ، ومقالا عن سفن البحار وثعبان البحر التي تكررت في العديد من رواياته. وفي عام ١٨٨٥ قرأ سلسلة من المقالات عن الهند زودته بمعلومات استخدمها في روايتين او ثلاث من رواياته . وقرأ مقالا بقلم آرثر مانجين عن الكهرباء الجوية المتصلة بمعلومات عن الاورورا والاضواء الشمالية التي استخدمها في روايته « الكابتن هاتيراس » . اما تفاصيل الجزر المرجانية التي استخدمها في رواية « عشرون الف فرسخ تحت البحر » فلقد استمد بعض معلوماتها من مقال بقلم برتش Bertsch من الجيولوجيا والبعض الاخر من مقال عن غواصة صنعها شخص يدعى هاليت Hallet ، وسماها « نوتيلاس » ظهرت في نور السين ونوتيلاس هو اسم الغواصة الذي استعاره فيرن في روايته . ولقد اضفت هذه المعلومات على روايات فيرن مسحة من الاصالة والحقيقة ، على الرغم مما يبدو من اصالة افكاره الا انه في حقيقة الامر قد استخدم افكار الاخرين لاظهارها في ثوب ادبي . وعلى الرغم من ان مؤلفات فيرن في هذه الفترة كانت قليلة ، الا انه استغرق معظم الوقت في وضع اساس مستقبله الادبي بالدراسة العميقة وتسجيل الملاحظات ، ولكي ينفذ البرنامج الذي وضعه لنفسه للقراءة ولهضم ما يقرؤه ، كان يستيقظ من نومه في الخامسة صباحا فيتناول فنجانا من القهوة ويواصل العمل حتى العاشرة ، ثم يتناول الفطارة ويذهب الى البورصة .

ولقد وصفه احد اصدقائه بانه كان مزيجا من الخشونة والرقة ، يلين مع اصدقائه ويبدو جافا مع من لا يعرفهم . وظل يلتقي مع اعضاء جمعية « رجال بلا نساء » حتى بعد زواجه ، ولقد ضايق هذا زوجته بطبيعة الحال . واتيحت الفرصة لاحد اصدقائه للحصول على تذكرتين بالمجان للسفر الى اسكتلندا على احدى السفن ، وعرض على فيرن اذا كان يرغب في السفر معه فقبل على الفور ، فلقد كان حلمه الذي يتمنى ان يتحقق في يوم من الايام . كانت هذه اول رحلة حقيقية لفيرن وليست على الورق . ولقد استمد من هذه الرحلة مقالا لم يقدر له ان ينشر .

وابرز ما شاهده في هذه الرحلة زيارة فيرن كهف فينجال Fingal's Cave وهو من اصل بركاني . ولقد وصف فيرن هذا الكهف العجيب في روايته « الشعاع الاخضر » اذ ان جدران هذا الكهف يرى الزائر مزيجا من الظلمة والظلال ، وعندما تظل احدى السحب مدخل الكهف يبدو كمثل شيء مظلما ، ولكن عندما ينقشع السحاب وتنفذ اشعة الشمس الى الكهف فانه يبدو مضاء بالوان

قوس قزح . وتبدو صور من هذا الكهف المائي خلال بعض روايات فيرن ، « مثل » رحلة الى مركز الارض » و « الجزيرة الغامضة » و « الماس الاسود » و « من اجل العلم » حيث يرمز الكهف للرحم ولكل ما هو مجهول وغريب في الطبيعة .

وبعد فترة علم فيرن ان زوجته تنتظر مولودا ، ولكن هذا النبأ لم يمنعه من التخطيط لرحلة بحرية اخرى مع صديقه هيجنارد . كانت الرحلة في هذه المرة الى سكانديناوا . ولقد استفاد من الملاحظات التي دونها في اثناء هـذه الرحلة عندما كتب روايته «التذكرة فاليانصيب» عام ١٨٨٦ .

• • •

ولد ابن فيرن في ٣ اغسطس عام ١٨٦١ واطلقوا عليه اسم « ميشيل » ، واصبح فيرن ابا . ولكنه كاب وكرب عائلة لم يكن نموذجيا ، فلقد خلت خطاباته الى زوجته في خلال الرحلة من الرقة ، كان مزاج فيرن من النوع الحـاد المتفجر ، وكان جافا في معاملته لزوجته ، ولم يكن يحتمل اية مناقشة او اسئلة .

ذات يوم تسلمت زوجته خطابا من مجهول يخبرها ان زوجها على علاقة مع فتاة . ولما ارادت ان تستوضح من زوجها هذا الامر ، اخذ الخطاب والقى به من النافذة صائحا انه ليس من اللياقة ان تشك في اخلاصه لها ، حتى ولو كان ما ورد في الخطاب صحيحا ، فلا حق لها أن تتدخل في شئونه الخاصة ! التزمت زوجته الصمت وقد شعرت بجرح عميق لمشاعرها وكتبت الى عمتها تشكو زوجها قائلة : « .. انه يحيل حياتي الى جحيم . ان اقل كلمة تغضبه . اخبره ان العشاء جاهز فيغادر البيت ويتناول طعامه في احد المطاعم . اقول له ان الطفل يعاني من التهاب شعبي فيلقي بقلمه ويقول لي انني ازعجته وانه في مثل هذا الجو لن يكتب اي شيء بعد الان . وهو لا ينام الليل ، اذ يقوم محدثا نفسه مغمغما بالفاظ غير مفهومة . لقد بدأت اسأل نفسي عما اذا كنت قد تزوجت رجلا مريضا » .

فردت عليها عمتها بخطاب تقول فيه : « .. اعتقد ان عائلة فيرن مصابة بمرض خطير ، ومن الاوفق ان تحضري عندنا وان يعرض جول نفسه على احد الاطباء .. »

اصبح جول لا يستطيع العمل في منزله حيث كان بكاء طفله يحطم اعصابه . فكان يلجأ الى احد النوادي ليكتب . وفي النادي تعرف على فنان يهوى التصوير الفوتوغرافي وجعل منه فنا رفيعا يدعى نادار . ولقد اسس **نادار** هـذا جمعية للطيران واصبح فيرن من اعضائها . وفي استديو نادار قدم شخص يدعى **بونتون** نموذجا لطائرة هليوكبتر تعمل بالبخار وظلوا يتجادلون طويلا حول ما اذا كانت الطائرات اخف من الهواء ام اثقل منه ، وعما اذا كان الافضل صنع طائرات هليكوبتر ام بالونات . وتمخضت المناقشة عن فكرة صنع بالون ضخم اقترحوا له اسم **« العملاق »** Ge'ant

لقد استهوت البالونات ڤيرن منذ عام١٨٥١ على الاقل ، واصغى باهتمام كبير عندما كان صديقه نادار يشرح له فكرة تصميم البالون.وفى هذا الوقت كان ڤيرن قد قرا قصة للكاتب الامريكى ادجار الان بو بعنوان « خدعة بالون »وتاثر بمزج بو الخيال بالواقع . وعندما كان نادار يجمع الاموال لصنع بالونه كان ڤيرن يخطط بطريقته الخاصة بالونا لارتياد اواسط افريقيا. كان هناك تشابه سطحى بين البالون الخيالىوالبالـون الحقيقـى . كانت البالونات التـى يتصورها خيال ڤيرن مصنوعة من الحرير وذات جدار مزدوج .ولقد التقط ڤيرن فكرة استخدام الرياح للطيران مسافات طويلة وعلى ارتفـاع متعدد الدرجات،من بحث نشره كابتن ميسنييه Meusnier . وكتب ڤيرن قصة عن البالونات رفضها ناشرون عديدون . وفى صيف عام ١٨٦٢ عرض ڤيرن قصته على فرانسوا بولوز مؤسس صحيفة **Revue des deux Mondes** الذى اعجبته القصة فقبل نشرها فى الصحيفة . ولمـا ساله ڤيرن عن اجر النشر قال لـه صاحب الصحيفة انه مؤلف غير معروف ويكفيه شرف نشرها فى تلك الصحيفة . فقال له ڤيرن ان ظروفه لا تسمح له بقبول هذا الشرف ، وقدم القصة الى ناشر اخر يدعى هتزل **Hetzel** فقبل نشر القصة بعد اجراء بعض التعديلات التى قام بها ڤيرن فى خلال اسبوعين ، واصبح عنوانها : « **خمسة اسابيع فى بالون** » . وابدى ڤيرن الناشر رغبته فى كتابة سلسلة من الكتب تدور حول وصـف العـالم المعروف والمجهول والانجازات العلمية فى ذلك العصر . شعر الناشر هتزل انه اكتشف عبقريا اصيلا ووقع مع ڤيرن عقدا يقضى بتسليمه مبلغ خمسمائة فرانـك للطبعة الاولى ومبالغ اخـرى اضافية للطبعات المزينة بالصور . ثم تغير العقد فيما بعد لمصلحة ڤيرن فاصبح فى استطاعته ترك البورصة وتكريس كل وقته للانتاج الادبى . وتم نشر اول كتاب لڤيرن ، رواية « خمسة اسابيع فى بالون » وكان هذا قبيل عيد راس السنة عام ١٨٦٣ فكانت اجمل هدية لعدد كبير من الاطفال ، ونجحت نجاحا عظيما وترجمت الى عدد من اللغات . وهكذا ابتكر الرواية العلمية ذلك الكاتب الذى كان مجهولا مغمورا .

• • •

نوع جديد من الرواية :

يرجع تاريخ الرواية العلمية الى اليونان .فلقد كتب لوسيان رواية تدور حول رحلة الى القمر ، كما كتب ارسطو فان رواية بعنـوان« الطيور » كما كتب غيرهما حكايات رحـلات خيالية ، ولكن مثل هذه الحكايات لم تكن روايات علميـة بالمعنى الحقيقى . كما كتب سويفت وفولتير وسيرانو دى برجواك وديفو روايات استخدموا فيها الخيال لاغراض جادة او ساخرة. وحتى عندما كتب عالم مثل كبلر عن رحلة الى القمر لم تكن تحتوى روايته على علم الى جانب الخيال .

والعلم هو العنصر الاساسي الذي يقوم بتأمين الاشياء بما كان يعتبر ضربا من الخيال في الماضي ، ولكن استخدام العلم لصياغة رواية علمية كان لابد ان ينتظر تطور العلوم الطبيعية في القرنين السابع عشر والثامن عشر . ومن بين الرحلات الخيالية والحكايات التنبؤية في هذه الفترة نجد ان القليل منها استخدم العلم الحقيقي مثل سخرية سويفت من اكاديمية لابيوتا ، حيث كانوا يحاولون استخراج " اشعة الشمس من الخيار " . وهذه السخرية تدل على رفض الادباء للعلم في ذلك الوقت (استخراج اشعة الشمس من الخيار يقابل في وقتنا الحالي استخراج فيتامين ج من الخضروات) . حتى قصص اجدار الان بو تعتبر فانتازيا اكثر من اعتبارها علما ، حيث لم يكن ثمة شك في العلم .

ولكن الثورة الصناعية مع تقدم البحث العلمي في القرن التاسع عشر انهى كل ذلك . واستخدام فيرن للحقائق العلميه والبحث العلمي هو العنصر الاساسي الذي يميز فيرن عن هؤلاء المؤلفين الذين سبقوه . وروايته « خمسة اسابيع في بالون » مثال لاستخدامه العلم المعاصر لاغراضه الادبية الروائية طوال حياته المديدة حيث يمزج في هذه الروايه الجغرافيا بالميكانيكا ، أي يمزج ارتياد افريقيا مع صناعة البالون . ولقد كان فيرن شديد الحرص على دراسة النواحي العلمية التي يستخدمها في رواياته

وفي بداية الحياة الادبية لفيرن تأثر بديفو (مؤلف رواية روبنسن كروزو) وسكوت وكوبر وادجار الان بو . والشغف بالاشياء التي لم تحل والاشياء المجهولة تعتبر من الصفات الاساسية للعلماء . ولقد استخدم بو بعض الافكار العلمية مثل التنويم المغناطيسي في قصته « الحقائق في قضية فالديمار » . ولقد احب فيرن القصص الغامضة ، ولكن في معظم الاحيان كان استخدامه للعلم على اساس واقعي وهذا ما لم يتوافر في قصص بو التي اعتمدت على شطحات الخيال . ولقد استعار فيرن اسم بالونه من احدى شخصيات قصة بو . ومن القصص التي اعجب بها من قصص بو قصة « ثلاثة ايام آحاد في الاسبوع » وهي مبنية على كسب ايام تبعا لفرق التوقيت في رحلة تتجه شرقا حول العالم ، وهي من الحقائق التي استخدمها فيرن في رواياته فيما بعد .

ولقد كانت كتابة الروايات بالنسبة لفيرن وسيلة للهرب من الاضطرابات النفسية في حياته حيث ان انغماسه في كتابة رواياته جعلته ينعزل عن مطالب زوجته وعائلته .

كان تأثير العلم على مؤلفات فيرن ابرز مايكون في عام ١٩٦٢ ... ولقد كان شغوفا دائما بالرحلات والبحر ، وكانت الجغرافيا من العلوم المحببة اليه لدرجة ان اصبح عضوا في الجمعية الجغرافية عام ١٨٦٥ ، اما فيما يختص بالعلوم الاخرى فقد اعتمد على نصائح اصدقائه وعلى قراءاته المستفيضة في المجلات ولوحات البحوث العلمية . وكانت كتاباته الاولى معتمدة على الخيال عندما كان يكتب طيلة حياته بالاسلوب الخيالي في مسارح بوليفارد ، ولم يعثر على نفسه في هذه المسرحيات ، ولكن ابتكار ذلك النوع الخيالي من الروايات اتاح له ان يمزج حبه للحقائق مع المعالجة الخيالية ، فلقد اجتاز المرحلة التي كان فيها مؤلفا مسرحيا من الدرجة الرابعة ليصبح

مؤلفا ممتازا للرواية العلمية التنبؤية ، اى التى تتنبأ بالانجازات العلمية المستقبلية ، وهو النوع من الروايات الذى يمكن ان يدعى بانه صاحب الفضل فى ابتكاره . ولقد كانت عناصر هذا النوع من الروايات كامنة فى بعض المؤلفين الذين سبقوه ، ولكن فى سلسلة روايات ڤيرن العديدة التى بدات برواية « خمسة ايام فى بالون » اجتاز الفجوة بين الرومانسية والحركة الجديدة ، بين عصر البالون وعصر الطائرات ، وساعد على ارساء اساس الرواية العلمية كلون جديد من الرواية فى القرن العشرين .

• • •

رحلة الى مركز الارض

بعد نشر روايته الاولى « خمسة ايام فى بالون » اصبح ڤيرن مؤلفا روائيا مرموقا بدلا من كاتب مسرحى ردىء ، ولكن نجاحه فى هذه الفترة لم يتعد حدود وطنه فرنسا ، ولو انه فى ذلك الوقت اهتدى الى طريقه الذى سيوصله الى المجد الادبى . فانتقل الى منزل افضل من المنازل التى اعتاد ان يسكنها ، وفى خلال هذه الفترة كان يواصل كتابة رواية جديدة عن رحلة مغامرات فى المنطقة القطبية . كانت هذه الرواية فى جزاين ، الجزء الاول بعنوان « الانجليز عند القطب الشمالى » والجزء الثانى بعنوان « صحراء الجليد » . ووقع عقدا لنشر الكتاب فى مجلة يشترك فى تحريرها ، كما وقع عقدين اخرين ، كان فى ذهنه الاطار العام لموضوعهما ، ويدور موضوع احدهما من تاريخ الاستكشافات والثانية قصة رحلة حول العالم ، وكانت الرواية الثانية هذه بذرة رواية « ابناء الكابتن جرانت » التى لم تكتمل حتى عام ١٨٦٦ .

بعد ذلك كتب ڤيرن رواية جديدة بعنوان « رحلة الى مركز الارض » استمد فكرتها من لشارلس سانت كلير ديڤيل وهو من علماء الجغرافيا الذين زاروا براكين تنيريف Teneriffe وسترمبولى . ونتيجة لحواره مع ديڤيل خطرت لڤيرن فكرة روايته « رحلة الى مركز الارض » . ولقد تاثر ڤيرن ايضا فى هذه الفترة بنظرية غريبة لاحد العلماء فى ذلك الوقت . تقول هذه النظرية ان الارض جوفاء ومفتوحة عند القطبين . كما ظهرت نظرية اخرى تقول ان اضواء الشمال المسماة « اورورا aurora » تنبعث من الفتحة التى عند القطب الشمالى ، وانه من الممكن ان تنفذ الى باطن الارض . من خلال الفتحتين اللتين عند القطبين . ولقد مزج ڤيرن هذه النظرية بفكرة اخرى تدعى ان براكين اوروبا متصل بعضها ببعض بواسطة ممرات فى باطن الارض !

وتحكى رواية « رحلة الى مركز الارض » كيف تمكن استاذ دنمركى يدعى ليدنبروك Lidenbroke واحد اقاربه المسمى اكزل Axel من السفر من كوبنهاجن الى جزيرة ايسلندا للبحث من فتحة هناك تؤدى الى باطن الارض الملىء بالاسرار بمساعدة مرشد ايسلندى . وطبعت النسخة المصورة لهذه الرواية عام ١٨٦٧ وتضمنت احدث ما عرف فى ذلك الوقت عن حفائر الانسان ، حيث وجد بطل الرواية جمجمة انسان ، وقدر عمر الانسان على الارض بمليون سنة (ولقد اظهرت الابحاث الحديثة عام ١٩٧٥ بان عمر الانسان على الارض نحو ثلاثة ملايين

سنة) . وتضمنت الرواية ايضا عملاقا شبيهابالانسان يقود قطيعا من الثدييات . وربما كان من امتع ما فى هذه الرواية الحلم الذى ذكره فيرن على لسان اكزل حيث رجع بذاكرته الى ملايين السنين قبل ظهور الانسان ، بل وقبلظهور الكائنات الحية . وفى اثناء الرجوع للماضى فى الحلم اختفت الثدييات ، ثم اختفت بعدهاالطيور ، ثم اختفت الزواحف ثم الاسماك والقشريات والحيوانات الرخوة ، ولم يعد على قيد الحياة بعد ذلك سوى اكزل الذى راى الحلم ، حيث لم يعد هناك قلب ينبض سوى قلبه. وازدادت حرارة باطن الارض حتى اصبحت فى مثل حرارة الشمس (كل هذا فى الحلم) ولم تعد هناك فصول . وراى النباتات وقد ارتفعت الى اطوال عملاقة . ومرت القرون فى الحلم وكانهاايام . ثم اختفت النباتات واصبحت صخور الجرانيت لينة، وانصهرت المواد الصلبة وتحولت الى سوائل تحت وطأة الحرارة الشديدة . واندفعت السوائل الى سطح الارض تغلى وكانهابراكين واحاط البخار بالكرة الارضية التى تحولت تدريجيا الى كتلة من الغاز فى حجم الشمس وفى مثل تألقها . وفى مركز هذه الكتلة الغازية التى تبلغ ١٤٠٠ ضعف حجم الارض ، حملت اكزل الى مكان بعيد بين الكوكب حيث تبخر جسمه وامتزج بالابخرة التى تندفع نحو اللانهاية !

ولقد ظهر بعد ذلك كتاب دارون « اصل الانواع » فراجع فيرن روايته وادخل عليها بعض التعديلات التى استلزمتها ظهور البحوث العلمية الجديدة . ومن الواضح ان فيرن تاثر بنظرية دارون عن تطور الكائنات الحية . ولكن الفكرة الاساسية فى الرواية مبنية على نظريات خاطئة ، مثل تلك التى تقول ان الارض جوفاء ويمكن ولوج جوف الارض عن طريق فتحتين ، فتحة عند كل قطب من قطبيها ، الشمالى والجنوبى ، وان اضواء الشمال تنبعث من فتحة القطب الشمالى . كل هذه نظريات لا اساس لها من الصحة .

وبعد فترة من ظهور هذه الرواية اصيب فيرن بشلل فى وجهه للمرة الرابعة ، وهذا يدل على التوتر والانفعال اللذين كان يرزخ تحت وطأتهما .

• • •

رحلة الى القمر

فى روايته التالية التى كتبها فيرن عام ١٨٦٤ حلق عاليا فى سماء خيال الطيران بين الكواكب فكتب « من الارض الى القمر » التى قيل انه استوحاها من قصة لادجار الان بو تدور حول رحلة الى القمر بواسطة بالون ، وهو بطبيعة الحال امر غير معقول ولا يرتكز على اساس علمى. وفى العام الذى نشر فيه فيرن روايته كتب اشيل ايرود Achelle Eyraud قصة بعنوان « رحلة الى كوكب الزهرة » كما ظهرت رواية تحمل عنوان رواية « رحلة الى القمر » من تاليف اسكندر ديما الاب . وظهرت رواية « ساكن كوكب المريخ » من تاليف هنرى دى بافيل Henri de Paville ثم ظهر عملان آخران لمؤلفين مجهولين هما روايتا « رحلة الى القمر » بالفرنسية و « تاريخ رحلة الى القمر » بالانجليزية. ظهر كل هذا خلال عام واحد . وهكذا نرى ان

ڤيرن لم يكن الوحيد في تصوراته وخياله ، ولكن ڤيرن هو الوحيد من بين جميع هؤلاء المؤلفين الذى ظلت روايته تقرأ حتى الآن . وليس من المقطوع به اذا كان ڤيرن قد قرأ هذه المؤلفات ، ولكن ڤيرن كان الوحيد الذى بنى رحلة القمر على اساس تصور صنع مدفع عملاق ، متأثرا بذلك باحداث الحرب الاهلية الامريكية ، حيث تبدأ الرواية باحاديث تدور بين اعضاء ناد في الولايات المتحدة بعد الحرب الاهلية اطلق عليه اسم « نادى بالتيمور » يضم مجموعة من متقاعدي ضباط الجيش معظمهم من مشوهي الحرب الذين ضاقوا بالسلام واشتاقوا للقتال، واقترح رئيسهم « امبى » Impey ان يحاولوا عمل شيء جديد حيث يصوبون مدفعا نحو القمر، وتحمسوا لفكرته فبدأوا بتنفيذها .

وعند كتابة هذه الرواية استعان ڤيرن باحد اقاربه وهو من علماء الرياضيات المسمى هنري جارسيه Henri Garcet لضبط الحسابات اللازمة لاطلاق المدفع حيث يحتاج الامر الى سرعة معينة وقوة في الدفع تؤدي الى انطلاق القذيفة خارج منطقة جاذبية الارض . وكانت هناك مشكلة تثبيت المدفع في الارض واختيار المادة التي ستصنع منها القذيفة، فوقع اختيار ڤيرن على مادة الالومنيوم الذي كان معدنا نادرا في ذلك الوقت . واختير لاطلاق القذيفة من المدفع مكان فوق احدى تلال ولاية فلوريدا ، ومن العجيب ان هذا المكان يقع في منطقة كيب كنيدي التي اطلقت امريكا منها الصاروخ الى القمر منذ سنوات ! وهذا امر من امور عديدة تنبأ بها ڤيرن في روايته وجاءت مطابقة فيما بعد لبرنامج الفضاء الامريكي .

وعندما تمت جميع اجراءات اطلاق القذيفة، في رواية ڤيرن ، تلقى النادي برقية عجيبة من باريس ارسلها احد المغامرين يعرض فيها رغبته في السفر داخل القذيفة التي ستنطلق من المدفع. كان اسم هذا الرجل ميشيل اردان « ولقد استمد ڤيرن هذا الاسم من حروف اسم صديقه نادار . وانطلق اردان بالفعل داخل القذيفة مع شخصين آخرين . وتنتهي الرواية بانطلاقهم ومراقبتهم بتليسكوب عملاق حتى اختفوا عن الانظار في اتجاه القمر ولم يعلم احد ما اذا كانوا سيعودون الى الارض ام لن يعودوا .

وكان على القراء ان ينتظروا الاجابة عن هذا السؤال حتى نشر ڤيرن روايته التالية « حول القمر » عام ١٨٧٠ ، فلقد اظهرت هذه الرواية مصير الرجال الثلاثة الذين انطلقت بهم القذيفة مع وصف دخولهم في منطقة انعدام الوزن . ولكن الرواية للاسف تجاهلت تأثير الصدمة التى لا بد ان تحدث للرجال عند انطلاق القذيفة والسرعة الرهيبة التي من المؤكد ان تقضى عليهم . ولقد تصور ڤيرن وجود قمر آخر غير القمر الذي نراه . وهذا خطأ ما كان ينبغي ان يقع فيه ڤيرن . وتخيل في روايته ان الكبسولة انحرفت عن مسارها ، ولم تسقط فوق القمر بسبب جاذبية هذا القمر الثاني لها، فدارت حول الجانب المظلم للقمر فلم يعلموا شيئا عما حدث لهم سوى احساسهم بالبرودة الشديدة التي قاسوا منها عندما ابتعدوا عن اشعة الشمس. وباطلاق صواريخ مضادة خرجوا من نطاق جاذبية القمر وعادوا الى الارض حيث سقطت الكبسولة في مياه المحيط الهادىء .وامكن انتشال الكبسولة من الماء بواسطة سفينة امريكية تابعة للاسطول الامريكي ، حيث وجدوا الرجال الثلاثة جالسين في اطمئنان يلعبون الكتشينة ! (ولقد ظهرت الروايتان فيما بعد معا في مجلد واحد على انهما رواية واحدة) .

ولقد تنبأ ڤيرن فى هذه الرواية بخطوات رحلات الفضاء بشكل يدعو الى الاعجاب بالنسبة للعصر الذي كتبها فيه ، وذلك من حيث المكان الذي انطلقت منه القذيفة وشكل الكبسولة ومنطقة انعدام الوزن واستخدام الصواريخ المضادة لتغيير مدار الكبسولة وسقوطها فى الماء ، وهي الوسيلة التي استخدمها الامريكيون فى رحلات الفضاء لسقوط الكبسولة فى الماء بدلا من سقوطها على الارض كما فعل الروس ! ولكن الرواية فى الوقت ذاته مليئة بالاخطاء العلمية التي استغلها النقاد ليثبتوا ان ڤيرن كان ساذجا . وهبوط الكبسولة بهدوء وفتح الكبسولة فى الفضاء لالقاء كلب ميت وقصر مرحلة فقد اوزن على منطقة متوسطة بين الارض والقمر ، كل هذه الاشياء من الممكن ان يتناولها النقد . ولكن يكفي ان ڤيرن قد ابتكر فكرة رحلات الفضاء وجعلها امرا تقبله معظم عقول الناس . كما اكد فى روايته ان المشكلة الاساسية تنحصر فى السرعة اللازمة لاطلاق القذيفة .

وفى عام ١٨٧٧ كتب ڤيرن **رواية عن رحلة حول المجموعة الشمسية** ، ولقد نسج على منواله بعد ذلك عدد من المؤلفين . ويكفي ان فكرة رحلات الفضاء ظلت عالقة بالاذهان بفضل رواياته التي تناولت هذا الموضوع ، حيث اوحت بعد ذلك للعلماء ببحث هذا الامر جديا . وترجع قيمة روايات ڤيرن هذه الى انها ادت جانبا من رسالة الرواية العلمية وهي خلق اشياء من الممكن تحقيقها فى المستقبل .

• • •

كابتن هاتيراس وكابتن جرانت

اتجه ڤيرن فى رواياته بعد ذلك **الى المغامرات الجغرافية ورؤية الدنيا على حقيقتها** . من امثلة ذلك روايتان كتبهما فى مرحلة مبكرة عقب كتابته لروايتي رحلات الفضاء وهما رواية « **رحلة ومغامرات كابتن هاتيراس** » ورواية « **ابناء كابتن جرانت** » حيث ارتاد القطب الشمالي واماكن اخرى .

وتبدا رواية « مغامرات الكابتن هاتيراس » برحلة غامضة من مدينة لفربول بانجلترا ، وبينما السفينة فى عرض البحر اتضح ان قائدها هو الملاح المتعب هاتيراس ، وانه يتجه بالسفينة نحو القطب الشمالي . ولقد حرص الكابتن هاتيراس فى بدء الرحلة على اخفاء شخصيته ولم يفصح عن اتجاه السفينة خوفا من امتناع البحارة عن المخاطرة بانفسهم اذا علموا ان السفينة سوف تتجه نحو الشمال المتجمد .

وڤيرن مدين بفكرة روايته هذه الى كتاب من تاليف السير جون روس بعنوان « رحلة ثانية للبحث عن الممر الشمالي الغربي » ، ذلك الكتاب الذي نشر عام ١٨٣٥ ، ولقد اكتشف القطب الشمالي المغناطيسي فى هذه الرحلة . والطريق الذي سلكه هاتيراس فى رواية ڤيرن هو نفسه الطريق الذي سار فيه روس ، ولو ان هدف رواية ڤيرن لم يكن البحث عن الممر الشمالي الغربي ، بل البحث عن القطب الشمالي . ولقد استفاد ڤيرن من بعض النظريات التي ظهرت فى

ذلك الوقت عن القطب الشمالي . ومن هذه النظريات تلك التي تقول بوجود فتحة عند القطب الشمالي تؤدي الى باطن الارض . ولقد اوحى بهذه النظرية الخاطئة للرواد وجود بركان اكتشفوه هناك فاعتقدوا ان فوهة البركان توصل الى باطن الارض كانوا يعتقدون انها جوفاء . ولقد انتهت مغامرات كابتن هاتيراس في رواية ڤيرن بتسلقه البركان حيث اوشك على الموت هناك ، ولقد تم انقاذه ولكنه فقد عقله .

اما رواية « **ابناء الكابتن جرانت** » التي نشرت في كتاب عام ١٨٦٧ فلقد كانت اطول من الرواية السابقة ، اذ كانت في ثلاثة اجزاء . ولقد نالت الروايتان نجاحا كبيرا ، الاولى نجحت في فرنسا ، والثانية في انجلترا وانتجها والت ديزني في فيلم سينمائي . وفكرة البحث عن اختفاء الكابتن جرانت في رواية ڤيرن الثانية ربما يكون قد استمدها من عمليات البحث عن سير جون فرانكلين الذي اختفى في اثناء بحثه عن الممر الشمالي الغربي ، وتعاقبت الرحلات للبحث عنه واخيرا عثروا على بقايا الاحياء الذين كانوا معه . وفي رواية ڤيرن ، التقطوا قرب شاطىء اسكتلندا رسالة مرسلة من كابتن جرانت في زجاجة تقول انه فقد عند خط العرض ٣٧ ، وهذا اتاح الفرصة لڤيرن في روايته لارتياد نيوزيلاند واستراليا . وظل ابناء كابتن جرانت يواصلون البحث عن ابيهم ، فلم يعثروا عليه في امريكا ولا في استراليا . وفي اثناء عودتهم الى وطنهم ، بعد ان فقدوا الامل في العثور على ابيهم ، توقفوا عند ماريا تريزا في المحيط الهادىء ، وفي الظلام سمع الابناء صرخة قالوا انها صرخة ابيهم . وفي اليوم التالي تم انقاذ كابتن جرانت ورجلين آخرين كانا معه ، وكان الثلاثة الذين بقوا على قيد الحياة من اعضاء الرحلة . ولقد اعدت هذه الرواية اعدادا مسرحيا وتم عرضها على خشبة المسرح عام ١٨٧٨ .

بعد نشر هذه الكتب توطدت شهرة ڤيرن فلم يعد من مؤلفي الكتاب الواحد .

ولقد جنى الناشر هتزل اموالا طائلة من وراء نشر هذه الكتب ، اما ڤيرن مؤلف الكتب فلقد اكتفى بالسعادة التي كان يشعر بها عند نشر كتبه . وعلى الرغم من النجاح الذي صادفه فلقد ظل حتى هذه الفترة في ضيق مادي مما اضطره الى ممارسة عمل اضافي الى جانب تاليف رواياته . وبدا بعد ذلك يفكر في كتابة رواية جديدة تدور احداثها تحت مياه بحار ومحيطات العالم .

كانت الملاحة هي المهرب الوحيد لڤيرن ليستريح من عناء الكتابة المتواصل ، فاشترى يختا صغيرا من **يخوت الصيد اطلق** عليه اسم « ميشيل » وهو اسم ابنه . كان يقود اليخت بنفسه يعاونه ملاحان . وظل عدد يخوته يزداد مع ازدياد ارباحه من الكتابة . سافر ڤيرن بعد ذلك بصحبة اخيه بول الى امريكا ، ولقد دون ملاحظاته في اثناء الرحلة ليطبعها في كتاب . وفي الولايات المتحدة زار ڤيرن واخوه بول نيويورك وبعض الاماكن الاخرى . ثم توجها الى بحيرة ايرى Erie التي ذكرها ڤيرن في رواية « سيد العالم » .

• • •

عشرون الف فرسخ تحت البحر :

بدأ فيرن كتابة مسودات رواية « عشرون ألف فرسخ تحت البحر » في ربيع عام ١٨٦٧ . ولقد كتب معظم اجزائها على ظهر السفينة سانت ميكل التي استعملها كغرفة مكتب عائمة . واستخدم رواية فكتور هيجو The Toilers of the Sea كمصدر للوحي . وربما تكون الفكرة الاصلية للرواية قد استوحاها فيرن من الكاتبة جورج صاند التي قرأت رواياته الاولى وعرفت اتجاهه العلمي . ولقد قالت له بعد قراءة تلك الروايات « انني آسفة لانتهائي من قراءة رواياتك وكنت اود لو كانت هنالك عشرة اجزاء اخرى لاقرأها . واتعشم ان تأخذنا قريبا الى اعماق البحار وان تجعل شخصيات رواياتك تسافر في تلك السفن التي تغوص في الماء حيث سيجعلها خيالك ومعلوماتك شيئا متقنا » .

وفكرة سفر الانسان تحت الماء كانت تشغل بال عديد من الناس ابتداء من الاسكندر الاكبر حتى ليوناردو دافينيشي . ولقد صنعت اول غواصة عام ١٦٢٠ بواسطة رجل هولندي كان يعيش في انجلترا الذي سار باختراعه تحت نهر التيمز بين لندن وجرينتش . وبذل غيره محاولات في عام ١٧٧٢ للسفر تحت الماء ، من بينهم روبرت فالتون Robert Fulton الذي صنع غواصة عام ١٨٠٠ اطلق عليها اسم « نوتيلاس Nautilus » ولكن محاولاتهم كانت سابقة لاوانها ، فلم يعرها احد اهتماما . وفي عام ١٨٣٩ عاد الاهتمام بالغواصات ، في هذه المرة في المانيا بواسطة ولهلم بوير Wilhelm Bauer ، ولكنها غرقت وتمكن بوير وملاحوه من النجاة . وحاول بعد ذلك آخرون صنع غواصات ، وربما كان فيرن قد رأى احدى الغواصات في نهر السين في اثناء تلك المحاولات . وفي عام ١٨٥٨ نجح شخص يدعى كنسيل Conseil في البقاء بغواصته تحت الماء لمدة نصف ساعة ، ولكنه لم يتلق اية مساعدة من الجهات الرسمية ، وكانت مكافأته الوحيدة ان فالتون على غواصته ، بينما يرمز الاستاذ اروناكس في روايته « عشرون الف فرسخ تحت الماء » ، كما اطلق على الغواصة في هذه الرواية اسم « نوتيلاس » وهو الاسم نفسه الذي اطلقه روبرت فالتون على غواصته ، بينما يرمز الاستاذ اروناكس الى فيرن نفسه . ولقد نشرت الرواية عام ١٨٦٩ .

ولقد استوحى فيرن فكرة روايته هذه من مصادر اخرى غير التي ذكرت ، فقبيل اعداد الرواية للنشر تم صنع مالا يقل عن خمس وعشرين غواصة تحمل بحارة ، غاصت وسارت تحت الماء بنجاح . وصنعت فرنسا غواصة انزلتها في الماء عام ١٨٦٣ ، اي قبل نشر رواية فيرن بستة اعوام ، وكانت هذه اول غواصة ذات تصميم دقيق واعداد متقن ، وبلغ طولها ١٤٠ قدما وعرضها عشرين قدما وعمقها عشرة اقدام ووزنها ٤١٠ اطنان . كانت اكبر غواصة صنعت في القرن التاسع عشر . وهكذا يتضح لنا ان جول فيرن لم يكن اول من تنبأ بصنع الغواصات كما يعتقد الكثيرون . ولقد رأى فيرن نموذجا لهذه الغواصة ، بعد ادخال بعض التحسينات عليها ، معروضا في متحف البحرية الفرنسية قبل نشر روايته بعامين ، كانت هذه الغواصة هي التي الهمت فيرن بطريقة مباشرة ، واستمد منها المعلومات التي استخدمها في وصف الغواصة نوتيلاس في روايته بعد ان اضفى خياله عليها بعض تعديلات اخرى ، فالآلات الكهربائية كانت

من ابتكاره . والرسام الذي زين رواية فيرن بالصور استوحى رسم الغواصة نوتيلاس من تلك المعروضة في متحف بحرية فرنسا . ولم يذكر فيرن على وجه التحديد طريقة تشغيل الغواصة بالكهرباء ، اذ انه ذكر على لسان نيمو Nemo قائد الغواصة في روايته ما نصه : « ان كهربائي تختلف عن اية كهرباء اخرى » .كما ان رواية فيرن لم تكن اول رواية تستخدم فيها الغواصة ، فلقد كتب الكابتن ميروبيرت Merobert رواية استخدم فيها الغواصة نشرت عام ١٨٤٥ . وفي الوقت الذي كان يواصل فيه فيرن كتابة روايته عام ١٨٦٧ بدات احدى الصحف نشر رواية في حلقات بعنوان « **المغامرات غير العادية للدكتور ترينيتاس** Trinitus الذي ذكر في روايته ان الغواصة مزودة بالكهرباء.

وتبدا احداث رواية فيرن « عشرون الف فرسخ تحت البحر » برؤية مخلوق عجيب يجوب البحار والمحيطات يطفو على سطح الماء احيانا ثم يغوص تحت الماء . ولقد ظن الذين شاهدوه انه نوع غريب من انواع الحيتان او حيوان اخر غير معروف ، اصبح يهدد الملاحة ويلقي الرعب في قلوب الملاحين وركاب السفن . فارسلت الحكومة الامريكية سفينة للبحث عن هذا المخلوق الخطر والقضاء عليه . ولكن هذا المخلوق العجيب هو الذى اغرق السفينة الامريكية .

كان على ظهر السفينة الامريكية احد علماء البيولوجيا ومساعده وشخص اخر كندى خبير في صيد الحيتان ، وجدوا انفسهم في مياه المحيط يصارعون الامواج ، بعد ان اصابت الغواصة سفينتهم ، واتضح ان هذا الذى ظنوه حوتا او مخلوقا عجيبا لم يكن سوى غواصة ، وهو الشيء الذى لم يكن معروفا لهم . ولم يتوقع احد وجود مثل هذا الاختراع الذى يجوب البحار ويغوص تحت سطح الماء. تمكن الثلاثة من اللجوء الى تلك الغواصة التي فتحت لهم بابها فوجدوا انفسهم في داخلها . ويصف فيرن الغواصة بدقة متناهية . يقود هذه الغواصة رجل غامض يدعى « نيمو » وبصحبته عدد من الملاحين . ويظل الاستاذ العالم ومساعده والرجل الكندى اسرى داخل الغواصة التي تغوص في الماء وتجوب البحار والمحيطات في عالم عجيب تحت الماء غير مالوف لهم ، مليء بالحيوانات والنباتات البحرية التي يصفها فيرن . وتذهب الغواصة الى اماكن عديدة بما فيها القطب الجنوبي ، حيث يحاصرها الجليد ويوشك من فيها على لقاء حتفهم لنفاذ الاوكسجين المخزون. ولكن الغواصة في اخر لحظة تتمكن من الخلاص من الجليد الذى يحاصرها وتواصل رحلتها التي تبدو بلا نهاية . ويضع الاسرى الثلاثة خطة للهروب من الغواصة والتحرر من الاسر ليستانفوا حياتهم الطبيعية على اليابسة ، ولكن محاولاتهم تبوء بالفشل عدة مرات ، ويتمكنون من الهروب بعد ذلك .

ويتضح من حديث قائدها نيمو انه كره الحياة في دنيا البشر ويود ان يظل بعيدا عنهم تحت سطح الماء في معظم الاحيان وفوق سطحه احيانا عندما تحتاج الغواصة الى التزود بالاكسجين . ولقد ظلت شخصية نيمو غامضة طوال الرواية كما لم تتضح الدولة التي ينتمى اليها ، ولو ان وصفه يدل على ان فيرن قد اتخذ من شخصية فالتون نموذجا لشخصية نيمو . وفالتون كما ذكرنا هو صانع الغواصة نوتيلاس التي استعار فيرن اسمها في روايته . ولقد اهدى فالتون غواصته الى نابليون بدافع من كراهيته للحروب ظانا ان مثل هذا الاختراع

سيكون وسيلة للقضاء على الحروب ، اذ كان مثاليا فى تفكيره مثل نيمو فى الرواية . كما ان فيرن نفسه يكره الحروب ولم تفارق ذهنه احداث الحرب الالمانية حيث حوصرت باريس ومات معظم سكانها جوعا ، وتغذى بعضهم على الفيران .

وهذا العالم الذى يقع تحت سطح الماء ووصفه فيرن فى روايته ، كان مجهولا فى عصره ، اذ ان دراسة البحار لم تكن قد ارتفعت الى المستوى الذى يجعلها علما من العلوم ، فى ذلك الوقت ، ولذا فلقد كانت الملاحظات العلمية التى تضمنتها الرواية عن هذه البقاع المغمورة بالماء ، ذات قيمة فى الوقت الذى ظهرت فيه الرواية اكثر من قيمتها الان . ولقد اعتمد فيرن على البحوث والكتابات القليلة التى كانت متاحة فى الوقت الذى كتب فيه روايته .

وكان الكابتن نيمو فى هذه الرواية يرسو بغواصته فى بعض الاحيان عند قاع المحيط ويخرج من الغواصة وبصحبته الرجال الثلاثة الاسرى لارتياد تلك الاعماق العجيبة . ومن الاخطاء التى وقع فيها فيرن انه ألبس الرجال فى هذه الاثناء قلنسوة من الرصاص متصورا انها تخفف من ضغط الماء الشديد على الراس عند قاع المحيط ، ولكن اذا اصبح ضغط الماء على الراس اقل من ضغطه على الجسم فان ذلك يؤدى الى اندفاع الدم الى الراس مما يسبب نزيفا فى المخ . لقد كان فيرن روائيا ماهرا ولكنه لم يكن عالما ، فلقد خلط بين الحبارات والاخطبوطات ، فالفصل الذى خصصه فيرن فى روايته للحديث عن الاخطبوط العملاق الذى اختطف احد البحارة وقضى عليه غير مبنى على اساس علمى سليم ، اذ ان الاخطبوط حيوان غير مؤذ . وعلى الرغم من مثل هذه الاخطاء فان رواية « عشرون الف فرسخ تحت البحر » تعتبر من اكثر روايات فيرن قدرة على التنبؤات العلمية اذ ان علوم البحار منذ كتابة الرواية حتى الان لم تتقدم بالسرعة نفسها التى تقدمت بها علوم الفضاء ووسائل ارتياده .

• • •

حول العالم فى ثمانين يوما

كانت رواية « حول العالم فى ثمانين يوما » التى كتبها فيرن بعد الروايات السابقة هى التى رفعته الى مصاف كبار الادباء وجعلت منه شخصية عالمية شهيرة . ويعتبرها بيتر كوستلر مؤلف كتاب « جول فيرن مبتكر الرواية العلمية » من اجمل روايات فيرن . كما جنى فيرن من ورائها ثروة ضخمة عندما تحولت الى مسرحية واخرجت بعد ذلك فى فيلم سينمائى اضطلع ببطولته الممثل ديفيد نيفن . كما ان الرواية ككتاب كانت اكثر روايات فيرن شيوعا ، اذ عندما حانت وفاته كان قد بيع من النسخ الفرنسية منها مائة وثمانون الف نسخة . وكانت قد نشرت على حلقات فى احدى الصحف قبل طبعها فى كتاب ، وتابعها القراء بشغف حيث هزت الجماهير رحلة فيلياس فوج Pheleas Fogg وخادمه باسبارتو Passepartout الى درجة ان الناس نسوا المصادر التى استمد منها فيرن روايته ولم يتذكروا سوى الرواية ، مع ان مصادر القصة لاتقل غرابة عن القصة نفسها .

ففي صيف عام ١٨٧١ عندماكان فيرن يمر بالبورصة بباريس قرأ عن طريق الصدفة وريقة اصدرها مكتب توماس كوك للسياحة . ذكرت هذه الوريقة انه بفضل جميع التسهيلات التي اعدت للسفر الحديث فلقد اصبح من الميسور الان الاتجاه غربا حول العالم . التقط فيرن هذه العبارة واحتفظ بها في ذهنه . انها تدل على سباق مع الزمن حول العالم . وفي الحال بدأ التفكير في شخصيات الرواية . ولقد نشرت احدى المجلات جدولا زمنيا للايام الثمانين عام ١٨٧٠ ، ولقد سار فيرن في روايته على اساس هذا الجدول مع تعديلات طفيفة . قطع فيرن من الصحيفة قصاصة الورق التي بها هذا الجدول واحتفظ بها ثم نسيها . ولكنه تذكرها عندما قرأ الجملة السالفة الذكر في وريقة شركة توماس كوك . كان بهذه الوريقة دعوة من الشركة لاول رحلة سياحية حول العالم ، التي كانت الشركة تعتزم تنفيذها في خريف عام ١٨٧٢ . كما ان من مصادر الرواية ايضا كتاب بعنوان « حول العالم » من تاليف رجل امريكي من رجال الاعمال يدعى فوج وليم بيري . اجتاز هذا الرجل عام ١٨٦٩ الولايات المتحدة الى كاليفورنيا ، وابحر من سان فرانسسكو الى اليابان ، ثم سافر الى الصين والهند ومصر ، وقضى عاما في اوروبا قبل العودة الى وطنه عام ١٨٧١ . ولقد انكر فيرن علمه بهذا الشخص . ولكن في حديث صحفي عام ١٩٠٣ اعترف انه فكر في اسماء كثيرة لشخصيات روايته وانه عندما عثر على اسم « فوج » شعر بالسرور والفخر ، ولكنه لم يذكر كيف عثر على هذا الاسم . كما لم يرد مايدل على ان مستر فوج الاصلي قد خطر بباله ان يكون شخصية في روايته .

وعند اعداد الرواية للمسرح بذل مخرج كل جهده للتأثير على الجماهير ، مثل اظهار الثعابين في مشهد كهف بالملايو . ولم يكتف بذلك بل اظهر فيلا على المسرح ، وبهذا شاهدت الجماهير فيلا حقيقيا لاول مرة ، بعد ان اكل السكان الفيل الوحيد الذى كان في حديقة الحيوان بدافع الجوع عند حصار باريس في الحرب الالمانية ، مما ساعد على متعة المتفرجين . ولقد درت المسرحية ، كما ذكرت ، ارباحا طائلة . وكان فيرن مشتركا في الحصول على نسبة معينة من دخل المسرحية لانه سجل عنوانها في جمعية المؤلفين حيث يحتم القانون الفرنسي في هذه الحالة ان يظل المؤلف يحصل على هذه النسبة من الارباح طوال حياته كما يتمتع ايضا ورثته بنفس الحق ، وما زال ورثة فيرن يجنون ارباح المسرحية كلما عرضت على المسرح حتى الان ولقد ظلت المسرحية تعرض في اماكن عديدة ، وكان اخر عرض لها عام ١٩٥٦ . ولكن هذه الرواية عندما عرضت في فيلم سينمائي بدت ضعيفة الاخراج . ويقول بيتر كوستلو ، مؤلف الكتاب ان الفيلم كان مخيبا للامال على الرغم من اشتراك ديفيد نيفن وروبرت نيوتن في الاضطلاع بالتمثيل فيه .

بعد هذا النجاح اعاد الناشر كتابة العقد لصالح فيرن ، حيث اصبح يحصل على نسبة من ثمن كل نسخة مباعة ، بدلا من اخذ مبلغ ثابت . ولقد عانى فيرن من سوء ترجمة مؤلفاته الى اللغات الاخرى ، اذ ان بعض المترجمين منحوا انفسهم الحق في حذف فصول باكملها او اضافة اجزاء غير موجودة اصلا في الرواية بحجة انه يكتب للاطفال الذين من الممكن ان يقرأوا اى شيء .

• • •

الجزيرة الغامضة

اذا كانت رواية فيرن « حول العالم في ثمانين يوما » تعتبر اكثر رواياته ربحا ، فان اجملها رواية « الجزيرة الغامضة » التي نشرها عام ١٨٧٥ . وتبدأ احداث هذه الرواية في امريكا ، التي يعتبرها فيرن دولة ذات امكانات لا حد لها . تحكي الرواية قصة هروب خمسة من المساجين السياسيين من ريتشموند في خلال الحرب الاهلية عن طريق بالون ، حيث حملتهم عاصفة ببالونهم عبر القارة الامريكية ليتحطم بهم البالون في جزيرة مهجورة بالمحيط الهادي ، فاستوطنوا هذه الجزيرة التي اطلقوا عليها اسم « جزيرة لنكولن » ويبدأون بها حياة جديدة . والمستوطنون الخمسة هم مهندس يدعى سيراس هاردنج وصحفي (جديون سبيليت) وبحار وخادم زنجي وصبي . واراد فيرن في هذه الرواية ان يحذو حذو ديفو Defoe مؤلف رواية روبنصن كروزو حيث جعل شخصيات روايته يحصلون على حياة خصبة مزدهرة بدءا من العدم تقريبا . وشيئا فشيئا اعادوا الاكتشافات التي سبق ان انجزها الانسان في مجالي الفنون والعلوم . وتتسم الرواية بالتفاؤل بالنسبة للجنس البشري ، حيث تمكن هؤلاء الرجال من خلق حضارة . ومعظم الاحداث التي حدثت في الجزيرة منذ قدومهم اليها بدت بالنسبة لهم عجيبة غير خاضعة لقوانين الطبيعة . ولكن في النهاية يكتشفون سر الجزيرة . ان معظم العجائب التي بدت لهم فيها ، هي من صنع الكابتن نيمو بطل رواية « عشرون الف فرسخ تحت البحر » عبقري الجزيرة الذي كان طوال هذه الفترة يهدف الى عمل كل ما هو ذي فائدة لهم . وعندما اشرف على الموت قص على مستعمري الجزيرة قصة حياته العجيبة . كشف لهم عن شخصيته واخبرهم عن الغواصة التي كان يقودها ووضعها بعد ذلك في كهف تحت الجزيرة . كانت قصته كالآتي : لقد كان كابتن نيمو هنديا واسمه الحقيقي الامير داكار ابن راجا باندلكاند ، التي كانت في ذلك الوقت ولاية مستقلة في الجزء المتوسط من الهند . وعندما كان في العاشرة من عمره ارسله والده لتلقي العلم في اوروبا على امل ان يستخدم علمه في المستقبل للارتقاء بهذه الولاية المتخلفة لتصبح في مصاف الدول الاوروبية . وعلى مدى عشرين عاما ظل الامير يواصل دراسته حتى اتم تعليمه وتجول في جميع انحاء اوروبا . ولكن مسرات الحياة لم تكن تحظى باهتمامه الذي كان مركزا على التزود بشتى انواع الفن والمعرفة آملا ان يصبح في يوم من الايام حاكما لاناس على درجة عالية من الحضارة .

ولما عاد الامير الى وطنه ، تزوج وانجب طفلين . وفي عام ١٨٥٦ كان ضالعا في حركة التمرد الهندية حيث وجد في هذا التمرد فرصة لتحقيق الطموح الذي يريده لوطنه . فاتحد مع باقي رؤساء الهند وحارب الانجليز المستعمرين . ولكن المتمردين اصيبوا بالهزيمة وقضى المستعمرون على عملية التمرد ، وذبحوا افراد عائلته وعرضوا مكافأة سخية لمن يقتل الامير داكار . فلجأ الامير الى جبل في ولايته واختفى هناك بعيدا عن الناس . ثم فكر في الحياة تحت الماء حيث لا يمكن لانسان ان يطارده . وعلى جزيرة مهجورة في المحيط الهادي صنعت غواصته التي وضع تصميمها بنفسه حيث استخدم فيها الكهرباء للحركة والاضاءة والتدفئة . واصبحت البحار والمحيطات بكل ما فيها هي مملكته التي لا ينازعه فيها احد من بني آدم الذين قضوا على عائلته واضطروه الى الهرب بعيدا عن عالمهم . وانقطعت بذلك صلته

باليابسة فاطلق على غواصته اسم نوتيلاس وعلى نفسه اسم نيمو . وظل مختفيا بغواصته تحت مياه البحار واخذ يجوب بها ذلك العالم المجهول تحت الماء جامعا من المحيطات والبحار كنوزا لا تعد ولا تحصى . واخذ يستخدم ثروته الطائلة لمساعدة الدول المغلوبة على امرها التى تكافح الاستعمار لتحصل على استقلالها . وفى عام ١٨٦٦ انتشل نيمو من الماء العالم اروناكس ورفيقيه الذين ظلوا بصحبته فى الغواصة سبعة شهور حتى هربوا منها عندما ابتلعت احدى الدوامات الغواصة ، ونجا نيمو بغواصته من الدوامة وواصل تجواله تحت مياه البحار . وعندما بلغ الستين من عمره ، واصبح وحيدا فى غواصته ، اتجه بها صوب احد الكهوف التى كان يستخدمها كمرافىء لغواصته فيما مضى . وكان يعيش منعزلا فى هذه الجزيرة عندما لجا اليها الهاربون الخمسة . ولم يعد فى استطاعة نيمو استئناف رحلاته تحت الماء ، اذ ان الكهف الذى خبأ فيه غواصته قد اغلقته الصخور . فظل يراقب المستعمرين الخمسة ويساعدهم على الحياة والاستقرار فى الجزيرة على قدر طاقته . وهكذا عرف المستعمرون الخمسة سر تلك الاحداث الخارقة للطبيعة التى كانت تحدث لتسهيل الحياة لهم . لقد عرفوا سر الجزيرة الغامضة . ومات نيمو تاركا لمستوطنى الجزيرة حقائب عديدة مليئة بالماس واللؤلؤ ، وكان مطلبه الاخير ان يدفن فى غواصته وكانت آخر كلماته « ربى ووطنى » ودفنوه فى الغواصة بعد ان ملاوا مستودعها بالماء لتستقر فى قاع المحيط . وهكذا تنتهى رواية « الجزيرة الغامضة » .

بلغ ڤيرن بعد ذلك من الشهرة ما جعل كتبه يقع عليها الاختيار كهدايا فى المواسم والاعياد فى فرنسا وانجلترا .

• • •

جول ڤيرن فى منزله

فى هذه الاثناء كان ابن ڤيرن الوحيد ميشيل قد بلغ سن الصبا ، وتزوجت ابنتا زوجته . ولكن حياة ڤيرن الخاصة كانت مضطربة . كانت معظم متاعب ڤيرن فى هذا الوقت بسبب ابنه ، فلقد كان ڤيرن مشغولا عنه باعماله الادبية المتتالية فنشأ الابن صعب المراس . وعيوبه التى كانت طفيفة فى طفولته اصبحت مشكلات خطيرة فى صباه . حاول الوالدان تعليم ابنهما فى مدرسة بمدينة البيفيل Albeiville ، ثم فى مصحة ثم فى مدرسة داخلية فى مدينة نانت ، وانتهت بدخول الابن السجن لاصلاح طباعه . ثم ارسل بعد ذلك الى البحر كضابط على احدى السفن ، وكان هذا بمثابة عقاب له ، ولكنه فى الواقع استمتع بالرحلة حيث شاهد الابن ما كان ابوه يحلم برؤياه . وعندما وصل ميشيل الى كلكتا بالهند ارسل لوالده خطابا يفيض بالغرور والرضا عن النفس وكان الابن فى ذلك الوقت فى السابعة عشرة من عمره . وصرح والده بان الخطاب الذى تلقاه اقظع خطاب يمكن ان يتلقاه اب من ابنه ، فلقد كان ابنه مدعاة للعار ، لا يحترم اية قيم او مبادىء . ولما عاد الابن من رحلته امعن فى العربدة والبوهيمية كعادته حتى بدا وكان به شعرة من الجنون . ثم ترك منزل ابيه واتخذ له مسكنا مستقلا فى المدينة ، واحب ممثلة شابة ولكن والده اعترض على زواج ابنه من تلك الفتاة فهرب الابن مع حبيبته وتزوج

منها غير عابىء بمعارضة ابيه . واتفق جول فيرن مع ناشره على ارسال مبلغ من المال شهريا الى ميشيل . ولكن هذا الزواج تحطم عندما احب فتاة فى السادسة عشرة تدرس الموسيقى وهرب معها كما سبق ان فعل مع زوجته . ولجأت الزوجة المهجورة الى فيرن الذى آواها ميشيل مع صديقته وكانهما زوجان ، وانجب فى منزله حيث اكتشف انها فتاة فاضلة وعاش منها طفلين ، وكان فيرن يدفع اعانة للزوجة المهجورة واخرى لابنه الطائش . وفى النهاية تم طلاق الزوجة وتزوج ميشيل حبيبته جين . واضطر فيرن ان يقبل الامور على علاتها ، كما اشارت زوجته الحكيمة .

واشتغل ميشيل بعد ذلك بصناعة الدرجات ، ولكنه لم يصادف نجاحا ، وتورط فى الديون التى سددها والده . ولكن الابن وتحت تأثير زوجته الجديدة اقلع عن الحياة الماجنة واستقام حاله وتحسنت العلاقات بينه وبين ابيه واصبح له من جين ثلاثة اطفال ، واحترف الابن الاصغر فيما بعد المحاماة ، وهى الرغبة التى كان والد جول فيرن يتمناها لابنه جول ، ولقد تحققت هذه الرغبة فى حفيد جول ، ولا يزال هذا الحفيد على قيد الحياة .

• • •

الحرية والموسيقى والبحر

هذا القلب الذى كان فيرن يحرص على ان يخفى فيه عن الناس همومه الخاصة وآماله ، كشف عن اسراره بعد موت فيرن احد اقاربه عندما قال ان فيرن كان يعشق ثلاثة اشياء ، هى الحرية والموسيقى والبحر . ولقد اودع فيرن مثل هذه الاحاسيس فى قلب احد شخصيات رواياته وهو نيمو . والمؤلفون قد يتعرفون على انفسهم فى شخصيات رواياتهم كما يفعل قراؤها. ولاسباب شخصية تحولت روح التفاؤل التى كانت سائدة فى كتب فيرن الاولى واصبحت نظرته تشاؤمية فيما يتعلق بالانسان ومستقبل البشرية .

كانت الحرية هدفا جوهريا يحرص عليه فيرن ، فلقد هرب من مدينته نانت ليصبح مؤلفا يستمتع بحريته ، ولو ان ذلك الطريق الذى سلكه كان اكثر عناء ، ومع ذلك فلقد اصيب فيرن بصدمة عنيفة عندما ترك ابنه المنزل ليشعر بالحرية . ولكن حرية فيرن التى تطلع اليها كانت من لون آخر ، انها حرية الفنان فى كتابة مؤلفاته وفى سماع ما يحلو له من الموسيقى والتجول فى البحار .

ولقد كان فيرن فى فجر شبابه شغوفا بموسيقى فاجنر ، الذى وصفه بانه عبقرى فى رواية « ابناء الكابتن جرانت » . كما ذكر ايضا فى رواية « عشرون الف فرسخ تحت البحر » ان المجموعة الموسيقية للكابتن نيمو كانت تضم موسيقى فاجنر. ولقد كان فيرن مغرما بالاوبرا، كما كان يحب موسيقى روسينى التى احبها ايضا المؤلف الفرنسى ستندال . لقد كانت الموسيقى لدى فيرن دربا من دروب الحرية . ولكن الحب الاعظم كان حبه للبحر الذى استحوذ على مشاعره

منذ الطفولة واثار خياله ، حيث بدا ذلك واضحا ق رواياته،اذ عندما استعصى عليه تحقيقه انتقل الى الخيال على صفحات رواياته .

والبحر يرمز ق روايات فيرن الى اشياءكثيرة . ففى رواية ابناء الكابتن جرانت هو العدو التقليدى الذى حرمهم من ابيهم واذاقهم العذاب للبحث عنه . وفى رواية « عشرون الف فرسخ تحت البحر » يصبح البحر رمزا للمنقذالعظيم ومصدر الدفء والنور والطاقة ورمز السخاء الذى لا حدود له . ويستمر هذاالتناقض فى روايات فيرن حتى رواية « غزو البحر » التى نشرت عام ١٩٠٥ حيث يفيض المحيط على شمال افريقيا فيصبح البحر ق هذه الحالة رمزا للدمار . ويجىء على لسان نيمو فى رواية «عشرون الف فرسخ تحت البحر» ما نصه : « ان البحر هو كل شىء ، انفاسه منعشة وصحية حيث لا يشعر الانسان بالوحدة ق مياهه الغنية بالمخلوقات .. على سطحه يستطيع الانسان مواصلة وضع قوانين ظالمة ، ويمزق البشر بعضهم البعض ، ويشنون حروبا رهيبة ق مثل بشاعة حروب اليابسة . ولكن على عمق ثلاثين قدما تختفى مملكة الانسان وتختفى قوة البشر حيث لا اخضع لسيد . هناك اشعر بالحرية » ولقد سيطرت على فيرن حتى نهاية حياته فكرة الانسان الذى لا يدين لسيد او رئيس ويعيش ق حرية تامة . حريةالفنان ، للخلق والابداع .

بعد رواية « الجزيرة الغامضة » بدأت روايات فيرن تتضاءل نوعيتها على الرغم من وفرة كميتها ، حيث واظب على نشر كتاب او كتابين كل عام ، اذ كان ملتزما بذلك بحكم العقد المبرم مع الناشر ، ولكنها لم ترق الى مستوى كتبه الاوائل ، ولم يهتم احد بترجمتها على الرغم من شهرة مؤلفها . فرواية « الرئيس » The Chancellor وصفها النقاد بانها اكثر رواياته قتامة ، وتحكى قصة سفينة يشتعل اشتعلت النار ق كمية من القطن كانت تحملها ، ولقد تحول الناجون من الكارثة الى آكلين للحوم البشر ، ولا تحمل اى مضمون ذى قيمة . اما رواية « كابتن ق الخامسة عشرة من عمره » فتحكى قصة صبى يتولى امر مجموعة من الذين نجوا بعد تحطم احدى السفن فيقود السفينة ويصل بها ق امان فى النهاية . وهى رواية متعبة ولا يجد الانسان اية متعة ق قراءتها . وهكذا الامر ق باقى رواياته التى كتبها فى هذه الفترة حتى نهاية حياته تقريبا . ويخيل الي ان اضطراره الى كتابة رواية او روايتين كل عام بحكم العقد جعله يكتب اى شىء لكى يظل العقد قائما بينه وبين الناشر .

• • •

رصاصة ق الظلام

ق التاسع من شهر مارس عام ١٨٨٦ بينما كان فيرن عائدا الى منزله ق السادسة والنصف مساء ، وعندما هم بفتح البوابة الحديدية لمنزله انطلقت صوبه رصاصة مسدس اصطدمت بحجر على بعد سنتيمترين من الارض. وعندما التفت ليرى المسئول عن اطلاق هذه

الرصاصة راى على يساره شابا مصوبا المسدس نحوه، وانطلقت من ذلك المسدس رصاصة اخرى اصابته فى قدمه عند اتصالها بالساق . وعلى الرغم من الجرح الخطير فلقد جرى خلف الشاب صائحا « اقبضوا عليه » .

وتصادف فى هذه اللحظة مرور احد جيران فيرن فخف لمساعدة جاره وقبضوا على الشاب. وعندما اقترب منه فيرن عرفه . انه جاستون ابن اخيه بول ! كانت العلاقة على ما يرام بين فيرن وابن اخيه هذا ، فلقد اصطحبه معه فى رحلاته ، كما ان جاستون كان شديد الشغف بعمه فيرن . وكان جاستون قد التحق بالسلك الدبلوماسى واصيب بانهيار عصبى بسبب الارهاق فى العمل ، ومرض لعدة شهور فادخله والده احدى مصحات الامراض العقلية وبدا انه تحسن فسمح له والده بترك المصح لحضور حفل زفاف فى باريس . ولكنه بدلا من السفر الى باريس حضر الى مدينة اميان حيث كان يعيش عمه فيرن فى ذلك الوقت . لقد قضى اليوم متجولا فى الشوارع باحثا عن عمه ، ولما عجز عن العثور عليه انتظره بالقرب من منزله . وعندما راى فيرن اطلق عليه الرصاص . ولما سمع الضجة احد خدم فيرن اسرع بالخروج لمساعدة سيده ، بينما ظل المارة قابضين على جاستون بعد تجريده من سلاحه .

حملوا فيرن الى منزله واستدعوا طبيبه الذى لم يتمكن من استخراج الرصاصة ووجد ان حالة فيرن خطيرة . فابرق محامى فيرن الى ابن هتزل الناشر يخبره بالحادث . وفى صباح اليوم التالى حضر السكرتير الخاص للناشر وارسل برقية الى هتزل الاب ينبئه بالحادث . كان هتزل فى ذلك الوقت فى مونت كارلو وكان الابن مع والده هتزل الذى كان فى النزع الاخير بسبب اصابته بالشلل . اسرع بول شقيق فيرن بالحضور عندما وصلته الانباء التى ذاعت ، ولعجب من الجريمة التى اقترفها ابنه نحو عمه جول فيرن الذى طالما استمتع برواياته منذ طفولته . كان جاستون فى ذلك الوقت فى السادسة عشرة من عمره وكان على قدر كبير من الذكاء . وكانت عائلته تتوقع له مستقبلا باهرا فى السلك الدبلوماسى . وبما ان الجنون لا يصيب الانسان بغتة فلا بد ان الاضطراب العقلى كان قد بدأ يسرى فى عقل جاستون سريانا منذ عدة سنوات . واعتقد البعض ان الغيرة من عمه كانت الدافع على ارتكاب هذه الجريمة ، وبنوا هذا الاعتقاد على بعض العبارات التى وردت فى مذكرات جاكسون فى اثناء رحلته الاخيرة مع عمه . ارسل جاستون بعد ذلك الحادث الى مصحة عقلية فى بلوا Blois ولم يشف من مرضه . وفى اثناء الحرب العالمية الاولى نقلوه الى مصح آخر حيث توفى فيه .

وفى رواية لفيرن بعد هذا الحادث ، وهى رواية « **من اجل العلم** » يصف فيرن وصفا تفصيليا دقيقا مصحا للامراض العقلية فى امريكا يطل على احد الانهار . وينطبق الوصف على مصح بلوا الذى كان فيرن قد زاره بسبب المرض العقلى لابن اخيه . وفى هذه الرواية يقول فيرن عن الجنون : « ان الجنون العادى عندما يصبح غير قابل للشفاء لا يمكن شفاؤه الا عن طريق وسائل اخلاقية ، فالدواء والعلاج يصبحان غير مجديين .. لقد قيل بحق ان الجنون حالة يبذل فيها العقل كل طاقته داخل ذاته ولا يعير الانطباعات الخارجية كثيرا من الاهتمام » . وفى

رواية فيرن هذه نجد ان المخترع المجنون عاش داخل نفسه فقط ضحية لفكرة ثابتة اوصلته الى تلك الحالة » . ان فكرة التشابه المؤلم بين مريض العقل والفنان الخلاق لا بد ان تكون قد صدمت فيرن صدمة عنيفة حيث كان يعانى هو نفسه من اعراض الاضطراب النفسى مثل عدم الاستقرار وتقلبات المزاج والانفعال الشديد والشخصية غير السوية والاكتئاب وانعدام المشاعر . وربما يكون الشىء الوحيد الذى ابعد عن فيرن شبح الجنون هو عمله المستمر الذى لا يهدأ وشخصيته الجادة .

ولقد اجريت لفيرن عدة عمليات جراحية فى قدمه عقب حادث اطلاق الرصاص ولم يتمكنوا من استخراج الرصاصة ولم ترجع قدمه الى حالتها الطبيعية بعد ذلك حيث ظل يعرج طوال ما تبقى من حياته .

وفى اثناء ذلك فجع فيرن بوفاة هتزل ناشر كتبه الذى توفى بعد ثمانية ايام من الحادث ، وخلفه ابنه فى ادارة دار النشر حيث ظل الناقد والناشر لروايات فيرن كما كان والده ، ولقد نشر له بعد ذلك كتابين هما « روبر الفاتح » و « تذكرة اليانصيب » وكتابين آخرين فى العام التالى ، ثم توفيت والدة فيرن فى السادسة والستين من عمرها .

القلعة

لم يتوقف فيرن عن الكتابة حتى آخريات سنواته فلقد واظب على انتاج كتاب او كتابين فى العام . ولقد انعكس مزاجه المكتئب على مؤلفاته فى الفترة الاخيرة من حياته لدرجة ان شائعات ترددت بانه لم يعد يكتب كتبه بنفسه بل يساعده فى كتابتها آخرون . ولكنها كانت شائعات كاذبة فلقد كتب جميع كتبه فيما عدا تلك التي كتبها بالاشتراك مع اندريه لورى . اذ ان انتاجه المتعدد الانواع هو الذي جعل البعض يظنون انه لم يكن هو كاتبها الوحيد . ومن هذه المؤلفات رواية بعنوان « القلعة » انتهج فيها لونا من التفكير يختلف عما اعتاده الناس من مؤلفاته ، حيث عالج موضوعات شخصية مستمدة مادتها من حياته الخاصة . وهي رواية من النوع القوطي Gothie التي يشيع فيها الفزع والغموض . ولقد شاع عنه انه على علاقة باحدى النساء ، ولكن يبدو انها لم تكن سوى صديقة يستمد منها الاثارة الثقافية التي كان يفتقدها فى منزله . فلقد اعتاد عند زيارته لباريس الالتقاء ببعض الاصدقاء ، وكانت من بينهم فى بعض الاحيان تلك السيدة وكانت تدعى مدام دوشيزن Madame Duchesne ، ويعتقد البعض ان العلاقة بينهما كانت علاقة ثقافية ولا شىء غير ذلك . وكانت فى مثل سن زوجته هونورين وكان يستطيع ان يتحدث معها فى امور تهمه لم يكن فى استطاعته التحدث عنها مع زوجته ، وتوفيت قبل وفاة فيرن بنحو عشرين عاما . ولقد كتب فيرن روايته « **القلعة** » **The Carpathian Castle** فيما بين عامي ١٨٨٦ و١٨٨٩ ونشرت بعد مراجعتها مراجعة دقيقة عام ١٨٩٢ . وتقع احداث الرواية فى ترانسلفانيا حيث توجد قلعة يعتقد الناس هناك انها

مسحورة حيث كانوا يلاحظون دخانا ينبعث منها . ولقد رغب فى التحقق من أمرها راع شيخ وطبيب صادفا مخاطرات عجيبة عندما حاولا دخولها ، اذ شاهدا اشكالا غريبة تطير فى السماء والوانا تسطع فى الليل . وانجذب الطبيب نحو الارض بقوة غامضة بينما اصاب الراعي صدمة دفعته بعيدا عن الجدار .

وهبط القرية رجل غريب عن المنطقة يدعى الكونت فرانز دى تيليك ، وهو شاب من روما . وعندما كان يعيش فى مدينة نابولي انغمس في الموسيقى والاوبرا ووقع فى غرام مغنية فى اوبرا سان كارلو بنابولي تدعى لاستيلا . ولكن لاستيلا كان لها معجب آخر وهو رجل عجيب يدعى البارون دى جورتز Baron de Gortz الذي ظل يطاردها فى جميع انحاء أوروبا ولم يحاول التحدث معها ، ولكنه كان يحرص على مشاهدتها لا لشىء سوى سماع غنائها ، وكان يصطحب معه رجلا غامضا آخر . وقررت لاستيلا ان تترك الغناء حتى لا ترى وجه هذا الرجل الذي ازعجها بمتابعته لها ، وقبلت الزواج من الكونت دى تيليك Count de Telek

ولكن فى آخر ليلة لها على المسرح بينما كانت فى قمة تألقها وهي تغني اذا بها تنهار وتسقط على المسرح ميتة . وتلقى الكونت رسالة من البارون يؤنبه فيها ويحمله مسئولية موتها وبعد ذلك اختفى البارون .

وفى القرية المقامة بها القلعة انبهر الكونت بالاعتقادات الخرافية واعترته الدهشة عندما علم ان القلعة كانت فى يوم من الايام ملك البارون . وفى الحانة التى كان يقيم فيها يحلم الكونت انه سمع صوت لاستيلا فصمم على البحث عن عجائب هذه القلعة . فى منتصف الليل اقترب هو وخادمه من القلعة وخيل اليه انه لمح لاستيلا من خلال احدى فتحات القلعة . يترك خادمه فى الخارج ويدخل القلعة فيسمع صوتها . وتبلغ القصة ذروتها عندما يتقابل الكونت وجها لوجه مع البارون حيث يجده منصتا الى غناء لاستيلا بينما تظهر لها صورة متحركة . ولكن يتضح للكونت ان رؤية الصورة المتحركة قد تم بواسطة مرايا مرتبة ترتيبا معينا بينما ينبعث صوتها من فونوغراف . وتنسف القلعة ويقتل البارون وينتشل الكونت من بين الانقاض حيا ولكنه يفقد عقله ، ويستعيد صوابه بعد استماعه الى تسجيلات صوت لاستيلا .

لقد استخدم فيرن فى هذه الرواية بعض المخترعات مثل الحاكي (الفونوغراف) الذي كان قد اخترعه اديسون قبيل كتابة الرواية . ولكن الصور المتحركة لم تكن معروفة فى ذلك الوقت فابتكر خياله امكان تحريك الصورة بواسطة مرايا ولمبات تظهر عن طريقها الصور الثابتة وكانها تتحرك . ولقد بنى تخيله على أساس اختراع من هذا النوع كان قد توصل اليه شخص يدعى اميل رينود ، وكان يعرضه فى مسرح البصريات بباريس .

ولا ينبغي ان نظن ان السينما او التلفزيون قد طافا بخيال فيرن . ويقال ان لاستيلا فى رواية فيرن ترمز فى راي البعض الى المراة التي قيل ان الصداقة كانت قد توطدت بينها وبين فيرن ، وكانت فيما يقال هي مدام دوشيسن التي عندما توفيت اوصت بثروة كبيرة لفيرن ولكنه رفضها .

وعلى الرغم من النجاح العظيم والثروةالهائلة التي ظفر بها ڤيرن عندما بلغ هذه المرحلة من حياته ، الا انه كان يبدو وكانه فى صراع ميئاس لا يعرف احد سببه . كان يبدو خارج منزله وكانه يتصنع البهجة ، ولكنه فى منزله كان صامتا وكان فى اعماق قلبه حزنا دفينا لدرجة ان عائلته قلقت من اجله . ولاخراجه من هذاالمزاج القاتم اقترح عليه اخوه پول ان يعود لزيارة مدينته نانت . كما حاول جيلون و قليرى ابنا اخيه ، وهما من ملاك السفن فى نانت ان يقنعاه بالحضور الى تلك المدينة لتدشين سفينة جديدة صنعاهاواعتزما ان يطلقا عليها اسم عمهما جول ڤيرن ، ولكنه لم يهتم بتلبية هذه الدعوة التى كان من المفروض ان تملأ قلبه بالبهجة . وظل فى منزله بمدينة اميان ، ربما لان المشاهد التي رآها فى طفولته فى مدينة نانت موطن حبه الاول جعلت زيارتها فى هذه السن فوق احتماله ، فارسل خطابا يعتذر عن عدم حضوره قائلا ان جميع اسباب البهجة لم تعد تدخل السرور على نفسه ولم يعد يطيق احتمالها . ويقول ان طبيعته قد تغيرت تغيرا عميقا ، وانه لن يستطيع ان يشفى من ضربات القدر التي اصابته .

ولقد كان ڤيرن يصبو لان يصبح عضوا فى الاكاديمية الفرنسية ، ولكن هذا الامل لم يتحقق ابدا ، فقنع بالمتعة التي اتاحها للملايين من قراء رواياته . وعندما ضعف بصره واصبحت القراءة والكتابة متعذرة بالنسبة له منحه ابنه ميشيل سكرتيرة يملى عليها ما يريد .

• • •

العلم والرواية

كان عام ١٨٩٥ الذي نشر فيه ڤيرن روايته « **الجزيرة المتحركة** » **هو العام نفسه الذي نشر فيه هـ.ج. ويلز اولى رواياته العلمية « آلة الزمن » ويعتبر ڤيرن وويلز منبعا الخيال الروائي العلمي** . كان يوجد بطبيعة الحال كتاب آخرون فى هذا الميدان ولكن مؤلفاتهم الان لم تعد تقرأ ، ولم يعد يستطيع احد تذوقها ، ولقد بقى من جميع مؤلفي الرواية العلمية ڤيرن وويلز لتمتعهما بموهبة ادبية اصيلة . كتب ويلز فى مقدمة كتابه « مجموعة الروايات العلمية » يقول: « هذه الحكايات قارنها البعض بروايات جول ڤيرن ، ولقد الى وقت كانت بعض الصحف تطلق علي فيه اسم ڤيرن الانجليزي ، ولكن فى واقع الامر لا يوجد تشابه بين المخترعات التنبؤية للرجل الفرنسي العظيم وهذه القصص الخيالية (الفانتازيا) . فلقد تناولت رواياته دائما امكان اختراعات واكتشافات ولقد تنبأ تنبؤات ذات قيمة . فلقد كان شغوفا بالامكانات العلمية حيث كان يقول ان هذا الاختراع او ذاك من الممكن وضعه فى حيز التنفيذ ، حيث لم يكن موجودا فى ذلك الوقت فساعد على جعل قرائه يتصورون انه قد تم بالفعل . ولقد تحقق العديد من الاختراعات التي تنبأ بها . ولكن قصص المجموعة فى هذا الكتاب لا تدعي تناول اشياء يمكن تحقيقها. انها تدريبات للخيال فى مجال مختلف» . ولما سئل ڤيرن عن رايه فى الادب العلمي لويلز قال : « لقد ارسلت كتبه لي وقرأتها . انها غريبة ، واضيف فاقول انها انجليزية ، ولكنني لا اجد وجها للمقارنة بين كتبه وكتبي . وانني ارى ان رواياته لا تقوم على اساس علمي . لا .

لا توجد علاقة بين اعماله واعمالي. انني استخدم الفيزياء ولكنه يبتكر . وانا اذهب الى القمر في قذيفة مدفع ولكنه يذهب الى القمر في سفينة هوائية يصنعها من معدن لا يخضع لقانون الجاذبية . ان هذا جميل جدا ، ولكن ارني هذا المعدن ... »

وفي حديث له بعد شهور اعترف فيرن بان ويلز من المؤلفين القلائل الذين يعجب بهم وقال : « يوجد مؤلف تصادف كتبه هوى في نفسي من زاوية الخيال . وتابعت قراءة كتبه بشغف عظيم ، واقصد بهذا المؤلف مستر هـ . ج . ويلز . ولقد قال بعض اصدقائي ان عمله يسير على الخط نفسه الذي تسير عليه مؤلفاتي ، ولكنني اعتقد انهم مخطئون في ذلك . انني اعتبره مؤلفا خياليا يستحق المدح والتقدير العظيم ولكن طريقه وطريقي مختلفان . لقد بنيت دائما رواياتي على ما يسمى اختراعات على اساس من الحقائق واستخدمت في صناعتها طرقا ومواد ليست فوق مستوى المعلومات المعاصرة والهندسة الماهرة . ففي حالة الغواصة نوتيلاس ، مثلا ، فانها غواصة لا يوجد في تركيبها شيء غير عادي وليست خارج نطاق المعلومات العلمية . فهي تطفو وتغوص بوسائل ممكنة التحقيق ومعقولة ... واعمال مستر ولز ، من جانب آخر ، تنتمي الى عصر والى درجة من المعلومات العلمية بعيدة عن الوقت الحاضر، ولو انني لن اقول خارج حدود الامكان. وهو يستمد مكونات رواياته لا من عالم الخيال فحسب ، ولكنه يطور المواد التي يبنيها منها . انظر مثلا الى قصته « اول رحلة الى القمر » . انك تراه فيها يستخدم مواد جديدة ضد جاذبية الارض ولم يمدنا باية معلومات عن هذه المادة . ولا نجد من المراجع العلمية في وقتنا الحالي ما يخول لنا ان نفكر طريقة تمكننا من تحقيق هذه النتيجة . وفي رواية « حرب الاكوان » وهو عمل ادبي اكن له قدرا كبيرا من الاعجاب ، يترك الانسان في ظلام تام فيما يتعلق بالكائنات التي ذكرها في الرواية فوق سطح القمر ، او يعلمنا على الوسيلة التي يحصلون بها على اشعة الحرارة الرائعة التي يستخدمونها لعمل هذه الاشياء العجيبة التي ذكرها ... وانا لا احط من قدر وسائل مستر ويلز ، بل على العكس فانني اعجب بخياله العبقري اشد الاعجاب . انني فقط ابين الفرق بين اسلوبين واشير الى الاختلافات الجوهرية التي بينهما ... » .

ان ويلز وفيرن يؤكدان الاساس العلمي لاعمالهم الروائية ، ولكن هذا الادعاء خادع . فان الكاتب الامريكي جون تين John Tain وهو من كتاب الرواية العلمية ، وفي الوقت ذاته من العلماء ، يعلق على العلاقة بين فيرن والعلم الذي كان معروفا في ايامه قائلا انه يقر بان الصحافة العلمية في القرن التاسع عشر في اوروبا كانت اعلى مستوى منها في امريكا في ذلك الوقت، وذلك يتيح لها ان تصبح منبعا خصبا للافكار . ويقول : « تصوروا ماذا كان سيحدث للرواية العلمية لو ان فيرن استخدم في رواياته المعلومات العلمية الثورية الجديدة التي ظهرت وكتبت عنها الصحف العلمية في عصره . ففي الستينات من القرن التاسع عشر تنبأ عالم الرياضيات كلارك مكسويل بامكان الحصول على موجات لاسلكية . وكان فيرن في ذلك الوقت في الثلاثيات من عمره . وفي عام ١٨٨٧ انتج هيرتز Hertz موجات لاسلكية في معمله . وفي التسعينات من القرن التاسع عشر تنبأ باختراع التلفزيون بشكل منفر وبتفاصيل دقيقة مهندس كهربائي انجليزي

مرموق ولم يمنعه من تحقيق هذا الاختراع سوى النفقات الباهظة اللازمة لاخراج الاختراع الى حيز الوجود . كان فيرن في هذه الاثناء ما زال نشطا . وعندما كانت هذه الاشياء في بدئها فلقد كانت امام مؤلف ذي عقل خصب الخيال مثل فيرن فرصة ذهبية ليتفوق على « الف ليلة وليلة » . ولكن فيرن الذي كان في امكانه الاستفادة منها اذا نظر الى المكان الصحيح ، افلتت منه هذه الفرصة . ولا شك ان مؤلفي الروايات العلمية امامهم فرص مماثلة في الوقت الحالي » .

ولقد اقر فيرن بانه كان يلتقط افكارا ويستخدمها في مؤلفاته . ولقد كانت الفكرة تروق له كمؤلف ، ولكن اذا قسناها بمقياس العلم نجدها كلاما فارغا . ولقد ذكرت بعض الاخطاء العلمية التي وقع فيها فيرن نتيجة للاضطراب في التقاط ملاحظاته والسرعة الفائقة في كتابة مؤلفاته . ولم لم يكن مقيدا بضرورة كتابة روايتين او رواية على الاقل في العام ، فان تفاصيل رواياته كانت ستصبح ارقى مستوى . ولكنه حاول في مؤلفاته اظهار امكانات التطور العلمي في قالب رومانسي .

وعندما تقدم فيرن في السن تضاءلت شعبية رواياته وانخفض عدد النسخ المباعة منها واصبح « اندريه لوري » و « ر . هـ . روسني » وآخرون في فرنسا يكتبون من نوع كتابات فيرن بنجاح اكثر . وفي انجلترا نجد ان « ستيفنسون » (الذي كان يرى ان روايات فيرن ما هي سوى مؤلفات للاطفال) و « ريدرها جارد » و « ولز » و « كونان دويل » قد حلوا محل فيرن في روايات المغامرات والغموض والروايات العلمية . وفي امريكا استهوى سينارنز Senarens عددا اكبر من القراء الذين لا يهتمون كثيرا بالتفاصيل العلمية الدقيقة التي كان يحرص عليها فيرن في رواياته . ولا اساس لصحة ما ادعاه سام موسكوفتز من ان فيرن اقتبس من سينارنز ، اذ ان كليهما اقتبسا من مصدر واحد . فلقد استمدا فكرة الهليكوبتر من لاندل . واذا كان فيرن لا يعتبر في عداد العلماء فلقد قال كثيرون انه لم يكن كاتبا ايضا . وفي وطنه فرنسا في اثناء حياته لم يضعوا رواياته في نطاق الادب بل كانوا يعتبرونها مجرد اشياء للتسلية . ولكن على الرغم من ذلك فان مؤلفاته ما زالت تقرا حتى الان ، بينما توارت في زوايا النسيان عدة روايات لجورج صاند ، او حتى لبلزاك .

وفي الاتحاد السوفيتي يعتبرون فيرن المتنبىء العظيم لعصر الفضاء ، بينما نجد ان معظم كتبه لم تعد تطبع في البلاد الناطقة باللغة الانجليزية ، حيث لا يطبع منها الان سوى نحو ستة كتب على الرغم من المجهود العنيف الذي بذله ايفانز في الستينات من هذا القرن لترجمة جميع مؤلفاته . ولقد حذف ايفانز اجزاء كبيرة من روايات فيرن عند ترجمتها ، واعتبرها غير ذات اهمية للقارىء الحديث ، وبهذا حول فيرن الى مؤلف للاطفال .

• • •

قضيــة

في عام ١٨٩٦ نشرت لفيرن رواية « من أجل العَلَم For the Flag » ، ومن شخصياتها الرئيسية مخترع يدعى توماس روش الذي اصيب بالجنون بعد اختراعه الاخير ، وهو التوصل الى صنع مادة متفجرة ، رفضتها الحكومة الفرنسية كما رفضتها حكومات عديدة اخرى . ويختطف كونت غامض هذا المخترع من مستشفى الامراض العقلية الذي كان يعالج فيه.

وهذه الرواية قد تمثل بدء تدهور قوة الخيال عند فيرن ، اذ ان بطلها يحمل نفس سمات الكابتن نيمو ، كما يوجد تكرار لاحداث سبق لفيرن كتابتها في روايات اخرى مثل وجود غواصة في هذه الرواية ايضا مخبأة في كهف تحت جزيرة .(والفيلم السينمائي الذي انتج عن رواية فيرن « عشرون الف فرسخ تحت البحر » استعار نهاية رواية « من اجل العلم » كما استعار ايضا بعض احداث رواية « الجزيرة الغامضة » لخلوجو مثير للفيلم) . ويستعيد المخترع المجنون عقله فجأة عندما يرفض اطلاق النار على العلم المرفوع على الاسطول الفرنسي الذي غزا الجزيرة ، ولو انه فيما مضى كان قد عرض اختراعه على الحكومتين الالمانية والبريطانية . وبعد نشر هذه الرواية رفع مخترع فرنسي يدعى تربين Turpin قضية لمحاكمة فيرن ، اذ ان هذا المخترع كان قد عرض على الحكومة الفرنسية مادة متفجرة من اختراعه . ولا بد ان تيربين كان في ذهن فيرن اثناء كتابة روايته . واضطر فيرن للسفر الى باريس للتحضير للدفاع عن نفسه في هذه القضية وحضور المحاكمة ، وكانت هذه آخر زيارة له لباريس ، وكان محاميه شاب يدعى ريموند بوانكاريه (الذي اصبح رئيسا للجمهورية فيما بعد) . كان بوانكاريه من المعجبين بفيرن ، وكان قد قرأ جميع مؤلفاته ، ولقد كسب بوانكاريه القضية وحكم ببراءة فيرن . وعندما استأنف تيربين الحكم حكمت المحكمة ببراءة فيرن في هذه المرة ايضا . كانت هذه القضية سببا في ارتفاع نسبة توزيع رواية فيرن ارتفاعا هائلا حيث بلغ عدد النسخ المباعة منها ١٢٠٠٠ نسخة . وكان هذا ضعف عدد النسخ التي بيعت من روايته التالية التي نشرها في ذلك العام بعنوان « كلوفيس داردنتور » .

كانت تستحوذ على خيال فيرن في ذلك الوقت روايته التالية ، فلقد كتب الى اخيه بول يقول له انه يواصل الكتابة بنشاط كالعادة وانه لا يغادر منزله . ويقول ايضا لاخيه : « ان الشيخوخة والمرض والقلق تتآمر على لتحيلني الى شخص عاجز عن مغادرة المقعد الذى اجلس عليه » . وكتب الى اخيه بعد ذلك يقول « ان هذه الرواية ستكون مكملة لرواية « كابتن هاتيراس » ولو ان الاحداث فيهما مختلفة . . . وستجيء في الوقت المناسب حيث يتحدث الناس الان عن رحلات استكشافية للقطب الجنوبي . وسوف استمد روايتي من احدى روايات ادجار الان يو العجيبة . . . ولكن ليس من الضروري قراءة رواية يو لتفهم روايتي . . . ولقد توصلت الى ما لم يتوصل اليه يو . . . والعشرات لمتع قرائي » .

كان ڤيرن يظن ان روايته اقرب الى الواقع واكثر امتاعا من رواية بو ، ولكن القراء اخلفوا ظنه ، اذ لم يبع من هذه الرواية سوى ستة الاف نسخة بينما بيع من رواية « هاتيراس » ست وثلاثون الف نسخة .

وبينما كان يحاول الانتهاء من احدى رواياته وصله نبأ اصابة اخيه بول بعدة ازمات قلبية توفي على اثرها فجاة . كانت هذه صدمة عنيفة لجول ڤيرن الذي قال بعد شهور قلائل من وقوع هذه المأساة : « لم يكن يخطر على بالي اطلاقا انني ساعيش بعد وفاة اخي » . وعلى الرغم من هذه الخسارة الفادحة والالتهاب الشعبي والروماتيزم الى جانب لحظات من الدوار التي كان يعاني منها ڤيرن في هذه السن . فلقد ظل يواصل الكتابة .

وفي عام ١٩٠٢ نشر رواية بعنوان « **الاخوة كيب** » The Brothers Kip تتضمن قصة حب اخوي ويبدو انها من وحي الحب الشديد الذي كان يكنه لاخيه بول ، وهي من قصص الغموض والقتل في بحار الجنوب ، حيث حكم على اخوين ظلما بالنفي لادانتهما في جريمة قتل لم يقترفاها . ولقد استمد ڤيرن روايته هذه من كتاب للاخوة روريك ولكن بدلا من استخدامه مستعمرة فرنسا في ساين Cayenne التي عرفت باسم جزيرة الشيطان ، فان اختياره وقع على مستعمرة انجليزية لكي لايغضب قراءه ، وربما كان هذا سبب عدم ترجمة الكتاب حتى الان . في هذه الرواية يبرئ الاخوان من تاسمانيا بمساعدة منفى ايرلندي . وفي نهاية الرواية يكتشف القاتل الحقيقي ، ويرى الاخوان طبقا لاعتقاد غريب بان صورة اخر شيء يراه الميت تظل مطبوعة في عينيه حيث بدا في هذه الحالة صورة القاتل الذي ارتكب الجريمة لتثبت براءة الاخوين ، وهو اعتقاد خاطئ بطبيعة الحال استمده ڤيرن من رواية كانت قد نشرت قبل نشر روايته بنحو عشر سنوات . ولقد استخدم هذا الاعتقاد في اعمال ادباء آخرين منهم الكاتب الانجليزي كيلنج Kipling في قصته « عند نهاية المر » . ومثل هذه الافكار لا تمت للعلم او الرواية باية صلة ، اذ انها محض هراء .

كان ڤيرن في شيخوخته محط انظار الصحفيين ولقد ساله احدهم في اثناء حديث معه عن كتابه الجديد لعام ١٩٠١ فاجاب ڤيرن قائلا : « سيكون عنوان كتابي الجديد (الغابة العظيمة) او (القرية المعلقة) . وساقدم فيه دراسة اعتزم القيام بها عن عادات القردة في افريقيا الاستوائية كما فعل جارنر في ليبريفيل Libreville ، ولكن النتائج التي سأتوصل اليها ستكون مدعاة للايمان بوجود الله معارضا بذلك معارضة تامة نظرية داروين ... الذي لا اتفق معه في الاراء اطلاقا » . ولقد اخطأ الصحفي عند كتابة العالم الامريكي الذي ورد ذكره في هذا الحديث حيث كتبه جارنييه بدلا من جارنر Garner . وصادفت هذه الرواية عند نشرها نجاحا اكثر من ذلك الذي نالته كتبه الاخرى التي كتبها في الفترة الاخيرة . واستمد ڤيرن مادة روايته من مصدرين هما **العالم الامريكي جارنر واوجين دوبوا** . ولقد كان جارنر رائدا في البحث عن لغة

القرود والشنانيس ، وقام بتاليف كتاب في هذا المجال بعنوان « كلام القردة » واعتقد انه اكتشف لغة اساسية لهذه الحيوانات . ولتوسيع دائرة بحوثه سافر الى افريقيا ، وكان بذلك اول عالم من كبار العلماء في العالم يقوم بدارسة القردة .

اما **دوبوا** فلقد اعلن وجود الانسان الشنشاس المسمى بالحلقة المفقودة ، الامر الذي كان يحظى بالاهتمام في ذلك الوقت . والمقصود بالحلقة المفقودة في راي هؤلاء العلماء ، هي الحيوانات التي تشكل نقطة الاتصال بين الانسان والقرد . كانت هذه هي العناصر التي بنى عليها فيرن روايته . وفي هذه الرواية نجد اثنين من المستكشفين في الكونغو يعثران على قفص حديدي في احدى الغابات وعلى مذكرات دكتور جونسون.. الذي كان يستكمل بحوث جارنر . ويعثر احد مساعديهما على شنشاس صغير يستطيع نطق احدى الكلمات . ويقبض على المستكشفين واقتيدا الى قرية في قمم الاشجار حيث تعيش الشنانيس الشبيهة بالانسان. وهناك يكتشفان ان دكتور جونسون قد اصبح ملكا على هذه الحيوانات واطلق على نفسه اسم مزيلو تالا ، ويشاهدان طقوس عبادة تقوم بها الشنانيس .فهم في رواية فيرن ذوو مشاعر دينية بدائية ، ومن الممكن ان ينحدر الانسان ليصبح في مرتبتهم . والرواية من حيث المعالجة تهبط الى مستوى روايات طرزان المعروفة ، وكان من الممكن ان يضمنها فيرن فكرة اكثر عمقا .

والفشل في المعالجة الروائية ظهر ايضا في رواية فيرن الاخرى التي كتبها في العالم نفسه (١٩٠١) وهي بعنوان « تاريخ جين ماري » وتدور حول ثعبان بحري هائل ، ولقد اعيد نشرها بعنوان « ثعبان البحر » وظهرت ترجمتها الانجليزية بعنوان The Sea Serpent .

والشخصية الرئيسية في الرواية مثلا يدعى جين ماري كابوديلين يخرج في شيخوخته في رحلة حول العالم على امل ان يتمكن من رؤية ثعبان البحر هذا الذي يروع منه طوال حياته . ولقد استمد فيرن اسم الملاح من اسم رجل كان في صباه خادما لكابين في احدى السفن التي سافر عليها عام ١٨٣٩ . ويبدو ان ذهن فيرن قد بدا في هذه الفترة يحن الى ايام الطفولة ، اذ ان اسماء جميع الملاحين في هذه الرواية مستعارة من اسماء اصدقاء طفولته . والنهاية المثيرة للرواية تفشل في القضاء على الملل الذي يشيع في الاجزاء الاولى .

وبعد كتابة عدد من الروايات التي لم تصادف نجاحا واصبحت الان في ظلام النسيان كتب فيرن عام ١٩٠٤ رواية تعتبر من احسن ما كتبه بعنوان « سيد العالم » وكان عنوانها الاصلي في ذهن فيرن هو « مغامرات بوليس سري امريكي » ، فلقد كانت روايات شرلوك هولمز شائعة في تلك الفترة من حياة فيرن فاراد ان يكتب رواية بوليسية على منوالها . ولكن في اثناء كتابتها تحولت الى رواية علمية من نوع الروايات التي كتبها في فجر حياته الادبية . ويبدو واضحا في هذه الرواية انه استفاد من رحلته الى امريكا ومشاهدته لشلالات نياجرا . ولقد تصور فيرن في هذه الرواية آلة تسير كالسيارة وتطير كالطائرة اطلق عليها اسم « الرعب » . وعلى

الرغم من أن الرواية نشرت قبل ثمانية عشرشهرا من المحاولة الاولى للطيران قام بها الاخوان « رايت » وهما اول من صنع الطائرة،الا انه من المستبعد أن تكون الالة التي وضعها ڤيرن في روايته تنبؤا علميا سليما لاختراع الطائرة ، اذ انه أنه جعل طائرته ترفرف باجنحتها كما تفعل الطيور . ولقد اوحى لڤيرنبفكرة هذه الالة مشاهدته لطائرة في متحف الفنون خارج باريس كان قد صنعها شخصيدعى ادار Ader ونجح في رفعها عن الارض في الهواء ، ولكن هذا لايعني انها طارت مثلماطارتالطائرات التى صنعها الاخوان رايت . كما ان ڤيرن كان قد قرأ رواية بعنوان « آكلو النار » نشرت عام ١٨٨٦ لمؤلف يدعى جاكوليوت Jacolliot ذكر فيها آلة تشبه آلة ڤيرن اطلقعليها اسم البجعة ، فالتقط ڤيرن منها فكرةهذه الالة وادخل عليها بعض التعديلات في روايته .

• • •

ولقد توفى جول ڤيرنفي الثامنة صباحا من يوم الجمعة ٢٤ مارس عام ١٩٠٥ في السابعة والثمانين من عمره ، بينما توفيت زوجتههونورين في ٢٩ يناير عام ١٩١٠ في الثمانين من عمرها ودفنت بجواره .

واعتقد اننا اذا قارنا رواياتڤيرن العلميةبالروايات والقصص العلمية التي كتبها ويلز او الدوس هكسلى نجد ان مؤلفات ڤيرن اقلمستوى من مؤلفاتهما . ان روايات ڤيرن مجرد مغامرات تنبأ فيها ببعض المخترعات ولاشيءغيرذلك ، ولذا فلقد اعتبره بعض النقاد مؤلفا للاطفال . اما ويلز والدوس هكسلى فلقداستخدما الخيال العلمى كوسيلة لعرض افكار معينة . وهذه في رايي هى سمة الرواية العلميةالرفيعة المستوى . ولم يحرص ويلز او هكسلى على ابتكار مخترعات من الممكن تحقيقها فيالمستقبل ، اذ ان رواياتهما العلمية من نوع الفانتازيا التى لاتهتم بالاشياء الممكنة التنفيذ اوالمطابقة للواقع بقدر اهتمامها بعرض فكرة او افكار معينة . ففى قصة « آلة الزمن » لويلز مثلا التى تحدث فيها من البعد الرابع ، ويقصد به الزمن حيث يقول على لسان الرحالة فيالزمن « من الواضح ان كل جسم حقيقي لابد ان يكون له امتداد في اربعة اتجاهات . فلابد انيكون لهطول وعرضوسمك..وبقاء زمني.ولكننا لضعف طبيعى فينا .. نميل الى اغفال هذه الحقيقة...ومن هذا يسترسل في الحديث عن امكان التحرك في الزمن ، ويخترع آلة يمكن ان يطوفبها في اى اتجاه في الفضاء والزمن . اى يعودبها الى الماضى ويسبح بها في المستقبل . وهذهالالة اذا نظرنا اليها من زاوية الواقعية نجدها متعذرة التنفيذ ولكنه يستخدمها في قصتهكوسيلة لعرض فكرة ضخمة حيث لاتصبحالالة في حد ذاتها ذاتقيمة . وفي هذا يختلف ويلزعن ڤيرن. فالالة فيروايات ڤيرن هى كل شيء ولاشيء سواها . انه يتنبأ بامكان صنع آلة ، ولكن هذ الالة لايستخدمها لابراز فكرة معينة كما يفعل ويلز ، ولكن ليجوببها الفضاءوالبحار فيرحلاتيحاول ان تبدو واقعية . اما الالة في قصة ويلز

فليست لها قيمة ذاتية ولا يدعى امكان تحقيق اختراعها كما يفعل فيرن ، اذ ان الالة عند ويلز وسيلة لهدف اكبر ، وهو عرض فكرة ذات قيمة .

وكذلك يفعل الدوس هكسلى فى روايته العلمية « عالم شجاع جديد » انه يختلف ايضا عن فيرن ويضمن روايته مضامين ارفع مستوى من مجرد التنبؤ بالات يستخدمها المؤلف فى مغامرات ورحلات كما يفعل فيرن . فهكسلى فى روايته يمزج العلوم البيولوجية بالخيال العلمى وفى هذا المجال تنبأ بمواليد الانابيب ولو ان هذا التنبؤ ليس الغرض الاساسى لكتابة الرواية ، بل هو مجرد وسيلة يستخدمها لعرض فكرة عميقة فى اطار الفانتازيا .

انه يتصور فى روايته ان الطريقة المعروفة الطبيعية لانجاب الذرية للبشر قد حلت محلها طريقة اخرى جديدة ، حيث تؤخذ الخلايا الذكرية من اشخاص معينين ، ثم تخضع بعد ذلك لوسائل من شانها احداث تغييرات فى عوامل الوراثة وتلقح فى الانابيب ملايين البويضات ، فتخرج الى الحياة نتيجة لذلك فئات من البشر ، كل فئة منها ذات صفات معينة ، فيمكن بذلك السيطرة على عوامل الوراثة والتحكم فى ايجاد الاشخاص العاديين الذين يتولون القيام بالاعمال الروتينية التى لا تحتاج الى كفاءة عقلية متميزة ، وانتاج آخرين من العباقرة القادرين على الابداع والقيام بجلائل الاعمال وتولى المهام القيادية الكبرى . وبين الانسان العادى والانسان العبقرى ينتجون اشخاصا ذوى قدرات متوسطة ، يصلحون لاداء امور معينة تكون اعلى مستوى من الاعمال الروتينية العادية ، واقل من الاعمال العظيمة التى تتطلب عقلية جبارة قوية .

وهكذا نرى ان الخيال العلمى هنا يستخدم لابراز فكرة يرمى المؤلف الى عرضها وهذا ، فى رايي ، هو النوع الرفيع من الادب العلمى الذى يبدو فى صورة فانتازيا . اما ادب فيرن العلمى فهو اقرب الى التسلية منه الى الاداء لابراز اية فكرة ، وتقتصر اهميته على قدرته على التنبؤ ببعض الات ومخترعات لم تكن فى حيز الوجود عند كتابة رواياته ويلتقط فكرتها من هنا وهناك ، او كانت موجودة وأدخل عليها بعض التعديلات مستمدا معلوماته فى كثير من الاحيان من بعض البحوث العلمية التى يقراها فى الصحف ولذا فلقد بنى بعض رواياته على نظريات علمية خاطئة ، كما وقع فى عديد من الاخطاء العلمية التى سبق الاشارة اليها .

* * *

نقاط التلاقي والصراع

بين أوروبا العصور الوسطى والشرق

(القرن ١٠ - ١٥ م)

ترجمة وتعليق: جوزيف نسيم يوسف

كلمة المترجم

عنوان هذه الدراسة الجادة القيمة هو : **« نقاط التلاقى والصراع بين اوروبا العصور الوسطى والشرق (القرن ١٠ ــ ١٥ م) » . وقد القيت باللغة الانجليزية فى المؤتمر الدولى الرابع عشر للعلوم التاريخية الذى عقد بمدينة سان فرنسيسكو فى الفترة الواقعة من ٢٢ الى ٢٩ اغسطس ١٩٧٥ . وقام باعدادها العالمان التشيكوسلوفاكيان ياروسلاف سيزار وجوزيف فوزار** . اما الفترة الزمنية التى تتناولها فهى العصور الوسطى الحقيقية التى تشغل القرون العاشر والحادى عشر والثانى عشر الميلادية ، واخريات العصور الوسطى التى تشغل القرون الثلاثة التالية لها .

CESAR, JAROSLAV & VOZAR, JOZEF,
Contact and Conflict between the Medieval Europe and the Orient (10th - 15th Centuries) in XIV International Congress of Historical Sciences, Sanfrancisco, August, 22-29, 1975, PP. 1-16.

والبحث يتناول ثلاثة عناصر رئيسية : اولها مدى معرفة كل من اوروبا العصور الوسطى والشرق بالطرف الاخر خلال تلك الفترة من الزمن . ويمهد له الكاتبان بتعريف واضح لمفهوم « الشرق » « Orient » ومدلوله فى الحقبة الوسيطة من التاريخ من وجهة نظر الغرب الاوروبى ، ومن خلال مصادر العصور الوسطى الاوروبية ، فى وقت لم يكن قد تبلور فيه بعد هذا التمييز الدقيق بين كل من الشرق الادنى والشرق الاوسط والشرق الاقصى . ويخلصان الى ان « الشرق » بالنسبة للغرب اللاتينى آنذاك انما يمثل البلاد الواقعة على السواحل الشرقية والجنوبية الشرقية للبحر المتوسط ، الى جانب البلاد الموغلة فيما وراء ذلك شرقا . وكان البحر المتوسط هو همزة الوصل بين اوروبا والشرق ، وان كانت معرفة كل منهما بالاخر قد تباينت واختلفت باختلاف الظروف والزمان والمكان . وقد هيأت الدولة البيزنطية والمدن البحرية الايطالية وبعض جزر البحر المتوسط ، المناخ الملائم لتعرف كل منهما بالاخر .

ويشير الكاتبان في **العنصر الثانى** الى طرق المواصلات الرئيسية بين اوروبا والشرق آنذاك ، وفى مقدمتها البحر المتوسط والبحر الاسود ، باعتبارهما من الشرايين الحيوية للمواصلات والاتصالات بين شقى العالم فى فترات السلم والحرب على السواء . هذا ، الى جانب البحر الاحمر والمحيط الهندى وطرق التجارة البرية المعروفة داخل القارة الاوروبية وخارجها . **والعنصر الثالث والاخير** من هذه الدراسة يعالج حدود الالتقاء والصراع بين اوروبا والشرق خلال تلك القرون الستة التى ينتهى بنهايتها العصر الوسيط بكل افكاره ومثله وفلسفته ، ويبدأ عصر جديد فى تاريخ البشرية بمفاهيم واوضاع جديدة مغايرة . ويصل الكاتبان الى حقيقة تاريخية ، وهى انه وجد نوع من توازن القوى بين العالمين الاسلامى والمسيحى ابان تلك الاعوام الستمائة الممتدة من القرن العاشر الى القرن الخامس عشر للميلاد (من القرن الرابع الى القرن التاسع للهجرة) ، وان هذا التوازن فى القوى لم يسمح لأى منهما بتفوق مطلق على الطرف الاخر ، بحيث كان مركز الثقل يتارجح بين كليهما وفقا لمقتضيات الظروف والاحوال فى كلا العالمين من سياسية واجتماعية واقتصادية وثقافية وغيرها .

ولقد اقتضى نقل البحث الى اللغة العربية اضافة عدد قليل جدا من العبارات الموجزة الى المتن بقصد الايضاح او التعريف . وتمييزا لها من الاصل الانجليزى المترجم فقد وضعنا كل اضافة منها بين حاصرتين . كذلك ضمنا الترجمة فهرسا بعناصر البحث ومحتوياته ، وذيلناها ببعض التعليقات التي رأينا ان طبيعة الموضوع تستلزم تزويده بها .

• • •

● مدى معرفة كل من اوروبا العصور الوسطى والشرق بالطرف الاخر :

ان مفهوم الشرق « Orient » ، فى حد ذاته ، مفهوم يفسر نفسه بنفسه الى حد ما . ويمكن تعريفه من وجهة نظر الفرد الاوروبى فقط ، وبخاصة الاوروبى الغربى ، بأنه ما يقع فى اتجاه الشرق . ولم يكن مالوفا بعد فى مصادر العصور الوسطى الاوروبية ذلك التمييز

العميق الجذور الذي جاء فيما بعد بين كل من الشرق الادنى والشرق الاوسط والشرق الاقصى . والمقصود بالشرق الادنى حوض الليفانت، وهو الحوض الشرقي للبحر المتوسط والبلاد الاخرى الواقعة الى الشرق منه . بينما يقصد بالشرق الاوسط الاراضي الممتدة من وادي نهري دجلة والفرات، فضلا عن المنطقة الممتدة من الهند الى بورما وسيلان . اما الشرق الاقصى فيقصد به قبل كل شيء الصين واليابان ، كما يدخل في نطاقه شرق سيبيريا وجنوب شرق آسيا . ولا يرجع ذلك ، اطلاقا، الى نقص في المعرفة الجغرافية . لقد كان الشرق بالنسبة لاوروبا العصورالوسطى يمثل تلك البلاد الواقعة على السواحل الشرقية والجنوبية الشرقية للبحر المتوسط ، كما يمثل كل البلاد المتغلغلة في اتجاه الشرق ، ولم يقصد بهذا المصطلح ، في معظم الاحوال ، العالم الاسلامي . فلم تدخل في نطاقه ، عادة ، كل من اسبانيا الاسلامية وشمال افريقية ، وذلك باستثناء مصر .

ولقد جرت الصلات المتبادلة بين اوروبا والشرق عبر البحر المتوسط في العصور الوسطى على تقليد قديم ظل باقيا لم يتغير البتة . اذ حدد اتساع نطاق التجارة وازدياد كثافتها من ناحية ، ونمو العلاقات الشخصية من ناحية اخرى ، في الحقيقة ، درجة المعرفة بالشرق ، تلك المعرفة التي كانت شديدة التباين والاختلاف في مختلف البلدان الاوروبية فيما بين القرنين العاشر والخامس عشر الميلاديين **(من القرن الرابع حتى القرن التاسع الهجرى).**

وكان لدى بيزنطة « Byzantium » ، الى حد بعيد ، افضل المعلومات في هذا الخصوص ذلك ان الدولة البيزنطية كانت قد انغمست لقرون عديدة في كفاح او تعايش سلمي مع جيرانها العرب وغيرهم من المسلمين (1) .

كذلك كانت المدن الايطالية ، وقليل غيرها من مدن البحر المتوسط ، قبل قيام الحركة الصليبية ، على معرفة تامة باحوال الشرق الادنى من الناحيتين الجغرافية والاقتصادية. وكان هذا امرا عاديا ومالوفا آنذاك . هذا ، بينما انتشرت الاساطير والروايات المحرفة عن الشرق في اماكن اخرى في غرب اوروبا ووسطها، وبصفة خاصة : ما يتعلق بالثقافة والمسائل العقائدية . وقد ذاع في بقية البلاد الاوروبية ، ايضا ، قدر لا بأس به من المعرفة عن اقرب البلاد الاسلامية منها ، نتيجة الخبرات الشخصية التي اكتسبها عشرات الالاف من الصليبيين من شرق البحر المتوسط .

هذا من جهة ، ومن جهة اخرى كانت معرفة البلاد الاسلامية بالشعوب والبلاد الاوروبية تتميز ببعض السمات المشابهة . ذلك ان احسن المعلومات كانت ميسورة من اقرب الجيران ، والمقصود بذلك الامبراطورية البيزنطية وجزر البحر المتوسط . وكان يطلق **(في المصادر العربية القديمة)** على معظم اهل

---

(1) حول العلاقات بين الدولة البيزنطية والعالم الاسلامي ، انظر مقال أ. أ. فازيليف A. A. Vasiliev المعنون « بيزنطة والاسلام » «Byzantium and Islam» والمنشور في كتاب :

Baynes, N.H. & Moss, H.St. L.B. (eds.), Byzantium :
An Introduction to East Roman Civilization, Oxford, 1953, 308 ff.

الغرب الاوروبي مصطلح « الفرنج » او « الفرنجة » (٢) بوجه عام . ونجد ايضا **(فى تلك المنابع والاصول)** بعض المعرفة بتاريخ اوروبا والاجناس التى عاشت فيها ، ونضرب مثلا لذلك بالبابوات (٣) . وكان العرب فيما بين القرنين التاسع والحادى عشر الميلاديين **(فيما بين القرنين الثالث والخامس الهجريين)** على معرفة اوسع بالجزء الشرقى من اوروبا ، حيث ميزوا بين كل من الروس والسلاف القاطنين فى وسط اوروبا وبين غيرهم من الشعوب . وكيفما كان الامر ، فقد كانت معلوماتهم عن شبه جزيرة البلقان اقل من ذلك ، باستثناء البلغار الذين شكلوا هم وبيزنطة بالنسبة للعرب عدوا مشتركا . ومن المؤكد انه بدا واضحا ان العالم الاسلامى اعتبر البيزنطيين ، دون سواهم ، شركاء يقفون معه على قدم المساواة فيما يتعلق بالمستوى الثقافى ، بينما نظر الى غيرهم من الاوروبيين على انهم برابرة . ولم يطرأ على هذا التقييم تغيير يذكر حتى بعد انتهاء الحروب الصليبية **(فى الحريات**

---

(٢) الفرنجة ، اصلا ، احد الاجناس الجرمانية التى كانت تعيش فى اواسط اسيا قبل انهيار الامبراطورية الرومانية . وعندما اشتد الضغط عليهم من الشرق ،عبروا نهر الراين واستقروا فى غالة ، ونجحوا فى اواخر القرن الخامس فى تأسيس ملكية ثابتة الدعائم استقروا وظلها . واخذوا فى مد نفوذهم حتى اصبحت غالة بأكملها تحت سيطرتهم . ومن اهم ملوكهم كلوفيس Clovis (٤٨١ ـ ٥١١) الذى يعتبر فى الواقع مؤسس دولتهم التى استمرت حتى سنة ٧٥١ م ايام اخر ملوكهم الضعاف وهو شيلديريك الثالث Childeric III . وكان هذا بداية دولة جديدة عرفت باسم الدولة الكارولنجية نسبة الى مؤسسها شارلمان او شارل العظيم . انظر عن ذلك :

LaMonte, J.L., The World of the Middle Ages, New York, 1949, 46 f. ; Painter, S., A History of the Middle Ages, London, 1966, 20 ff.

وجدير بالذكر ان المصادر العربية التى ترجع الى الفترة الوسيطة من التاريخ ، والشرقية منها على وجه الخصوص ، تطلق على اللاتين الغربيين بصفة عامة لفظ « الفرنج » او « طائفة الفرنج » سواء كانوا من الفرنجة او من غيرهم من العناصر التبريرة . كما تطلق على عناصرهم واجناسهم المختلفة عبارة « امم الفرنج » او «ممالك الفرنج» وعلى حكامهم « ملوك الفرنج » . انظر على سبيل المثال :ابن القلانسى : ذيل تاريخ دمشق (بيروت ١٩٠٨) ص ١٣٦ و١٦٤ و١٦٥ الخ ، ابن شداد : سيرة صلاح الدين الايوبى(مصر ١٣١٧ هـ) ص ١٥١ و ١٥٢ ، ١٥٩ الخ ؛ القلقشندى : صبح الاعشى فى صناعة الانشا جـ ٣ (القاهرة ١٩١٤) ص٣٧ ، جـ ٥ (القاهرة ١٩١٥) ص ٢٧١ و ٢٧٢ و ٢٧٣ ، ٢٧٤ و ٤٠٩) و ٤١١ و ٤١٢) و ٤٨٥ وجـ ٨ (القاهرة ١٩١٥)ص ٢٤ و ٣٦ و ٣٨ و جـ ٩ (القاهرة ١٩١٦) ص ٢٥٠ و جـ ١٤ (القاهرة ١٩١٨) ص ٢٤ . وهذا يعنى ان مفهوم كلمة « الفرنج » فى تلك المصادر ينسحب على جميع اهل الغرب اللاتينى ، وان كان هذا لايمنع أن تلك المصادر كانت فى بعض الاحيان تحدد العنصر الذى تتحدث عنه . انظر بهذا الخصوص :

Joinville & Villehardouin, Chron cles of the Crusades, trans. with an introduction by M.R.B. Shaw, London, 1963, 360.

(٣) تزودنا وثائق « صبح الاعشى » للقلقشندى بمعلومات طيبة عن روما فى العصور الوسطى وموقفها واهلها ، والبابا الرومانى وتسميته والقابه ورسم الكتابة اليه عن الديار المصرية . فهو « البابا الجليل ، القديس ، الرومانى ، الخاشع ، العامل ، بابا رومية ، عظيم الملة المسيحية ، قدوة الطائفة العيسوية ، ملك ملوك النصرانية الخ » صبح الاعشى جـ ٨ ص ٤٢ . وهو « قائم فى النصارى مقام الخليفة ، بل به عندهم يناط التحليل والتحريم ، واليه مرجعهم فى امر دياناتهم » جـ ٥ ص ٤٧٢ . راجع أيضا نفس الجزء ص ٤٠٦ و ٤٠٧ و ٤٠٨ و ٤٠٩ و جـ ٦ (القاهرة ١٩١٥) ص ١٣ و ٧٢و ٧٩ و جـ ١٤ ص ٦٦ و ٦٧ .

القرن الثالث عشر الميلادى / اواخر القرن السابع الهجرى) (٤) .

ولكن الذى تغير فعلا هو حجم ومقدار المعرفة التى حصل عليها المسلمون المثقفون عن غرب اوروبا وشرقها اعتبارا من القرن الثالث عشر الميلادى **(القرن السابع الهجرى)** فصاعدا . وان تضاؤل معلوماتهم عن شعوب شرق اوروبا عندما كانت تحت سيطرة المغول ، قابله من الجانب الاخر قدر لا بأس به من المعلومات الطيبة عن الاجزاء الاخرى من القارة الاوروبية ، لا سيما المدن البحرية الواقعة في غرب وجنوب اوروبا ، بما يفوق في اهميته معلوماتهم عن الشرق الاوروبي وفي بواكير القرن الرابع عشر الميلادى **(بدايات القرن الثامن الهجرى)** وضع المؤرخ الفارسي رشيد الدين (٥) مؤلفا ، ضمن مؤلفاته الاخرى ، عن تاريخ الفرنجة ، او بالاحرى عن غرب اوروبا ، وذلك على غرار « حولية العالم » التى كتبها مارتينوس بولونوس Martinus Polonus

---

(٤) وذلك عندما استولى الاشرف خليل ابن السلطان المملوكى المنصور قلاوون على عكا آخر معاقل الصليبيين الهامة على الساحل الشامى . وجدير بالذكر ان الفكرة الصليبية عاشت في اذهان أهل الغرب بعد ذلك التاريخ نحو قرن من الزمان ، ولم تفقد صفاتها الحقيقية الا بعد القرن الرابع عشر الميلادى (القرن الثامن الهجرى). وفي خلال هذه الفترة وضعت المشروعات الضخمة والمؤلفات العديدة لغزو الشرق وحصار مصر اقتصاديا . كما قامت عدة حملات صليبية كانت آخرها واوسعها نطاقا هي حملة نيكوبوليس الشهيرة سنة ١٣٩٦ م التى قامت بها اوروبا باسرها لا لاخراج العثمانيين من شبه جزيرة البلقان فحسب، بل للوصول الى بيت المقدس في قلب امبراطورية المماليك ايضا . وانتهت الحملة بهزيمة الصليبيين امام قوات السلطان بايزيد الاول حتى انه لم تقم لهم من بعد ذلك قائمة . انظر

Atiya, A.S., The Crusade of Nicopolis, London, 1934 ; Idem, The Crusade in the Later Middle Ages, London, 1938, 435 ff., 480.

(٥) هو رشيد الدين فضل الله بن عماد الدولة ابي الخير بن موفق الدولة على المتطبب الهمذاني ، والمعروف بالرشيد الطبيب . ولد حوالي سنة ١٢٤٧ ومات مقتولا سنة ١٣١٨ وقد ناهز السبعين من عمره . وهو من اشهر مؤرخي الفرس . وعلى الرغم من معرفته الطبية الواسعة ، فقد اشتهر بكونه رجل دولة ممتاز . وقد تقلد ارفع المناصب في العهد الايلخاني المغولي في اوائل القرن الثامن الهجرى (اوائل القرن الرابع عشر الميلادى) ، واصبح مؤرخا للبلاط في عهد غازان خان (١٢٩٥ ــ ١٣٠٤) . ولرشيد الدين عدة مؤلفات اشهرها على الاطلاق كتابه « جامع التواريخ » . وهو اساسا عبارة عن تاريخ للمغول بدأ في تدوينه استجابة لطلب غازان محمود خان ، ولذا يعرف الكتاب ايضا باسم « تاريخي غازانى » . وبعد موت غازان امر خليفته او لجايتو المعروف باسم محمد خدابنده باستكماله ليصبح تاريخا عاما للعالم الاسلامي . ووفقا للخطة الاصلية كان المفروض ان يتكون الكتاب من قسمين رئيسيين : الاول عن تاريخ المغول والثاني عن التاريخ العام بالاضافة الى عدة ملاحق . ولكن عندما فرغ من كتابته عام ١٣١٠/١٣١١ م ، كان يشتمل على جزئين : الاول وقد تناول فيه تاريخ القبائل التركية والمغولية مع الاشارة الى الاساطير المتعلقة بهم . وكذلك عصر جنكيز خان مع الاشارة الى اسلافه وخلفائه حتى غازان خان . اما الجزء الثانى فيحتوى على مقدمة منذ بداية الخليقة ، ثم ملوك القدامى والاسرات الحاكمة في فارس ، وتاريخ العالم الاسلامي حتى سنة ١٢٥٨ . كذلك تكلم عن الهند والصين وتناول تاريخ الفرنجة في غرب اوروبا . للمزيد من المعلومات انظر : دائرة المعارف الاسلامية (الطبعة الانجليزية في اربعة اجزاء ــ طبع ليدن ولندن ١٩١٣ ــ ١٩٢٤) جـ ٣ مادة : رشيد الدين ــ طبيب . وعن سيرته ومصنفاته ومنهجه التاريخي واقوال المؤرخين فيه والنقد الموجه اليه ، انظر عباس العزاوى : التعريف بالمؤرخين ــ جـ ١ : في عهد المغول والتركمان ــ بغداد ١٩٥٧ ــ ص ١٣٨ ــ ١٥٧ .

هذا من جهة ، ومن جهة اخرى كانت اوروبا فى ذلك الوقت على معرفة بأعمال الاطباء والعلماء والفلاسفة العرب عن طريق الترجمات اللاتينية لها (٦) ، ولكنها لم تكن تعرف الا القليل من تاريخ العرب انفسهم . كذلك اطلع الاوروبيون على العديد من كتب التصوف والقصص الاسلامى . مثال ذلك الترجمات المتعلقة بالاسراء والمعراج فى النسخة الايطالية المترجمة لرسالة الغفران Libro della Scala (لأبى العلاء المعرى) التى يعتقد ان دانتى اليجيرى (٧) Dante Alighieri قد تأثر بها . ولم يكن ثمة حد فاصل بين ثقافة اوروبا المسيحية والثقافية الاسلامية ، بالرغم من اوجه الخلاف الدينية والثقافية بينهما ، وبالرغم من وجهات النظر المشوشة من كلا الجانبين . وكانت الخلفية التى تقبلها

---

(٦) اثر المدنية العربية على الحضارة الاوروبية واضح لايمكن انكاره ، والمؤثرات التي تركها العرب في حضارة الغرب كثيرة متعددة متنوعة شملت الآداب والعلوم والفنون وشتى نواحي العلم والمعرفة كالفلسفة والفلك والرياضيات والفيزياء والكيمياء والطب . ومن المراجع العربية الحديثة التى عالجت هذه النواحي مايلى : عباس محمود العقاد : اثر العرب في الحضارة الاوروبية ـ ط . رابعة ـ القاهرة ١٩٦٥ ؛ سعيد عبد الفتاح عاشور (دكتور) : المدنية الاسلامية واثرها في الحضارة الاوروبية ـ القاهرة ١٩٦٣ ؛ قدرى حافظ طوقان : العلوم عند العرب ـ القاهرة ١٩٦٠ ؛ يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الاوروبية في العصر الوسيط ـ القاهرة ١٩٥٧ . ومن المراجع المعربة : ميتز (آدم) : الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجرى ـ جزءان ـ ترجمة محمد عبد الهادى ابو ريده ؛ ارنولد (توماس) وجيوم (الفرد) : تراث الاسلام ـ ترجمة دكتور يعقوب : اثر الشرق في الغرب خاصة في العصور الوسطى ـ ترجمة فؤاد حسنين على ـ القاهرة ١٩٤٦ ؛ جرونيباوم (جوستاف) : حضارة الاسلام ـ ترجمة عبدالعزيز جاويد ـ القاهرة ١٩٥٦ ؛ لوبون (جوستاف) : حضارة العرب ـ نقله الى العربية محمد عادل زعيتر ـ القاهرة ١٩٤٥ . ومن المراجع الاجنبية :

Ball, W.R., A Short Account of the History of Mathematics, London, 1927 ; Browne, E.G. Arabian Medicine, Cambridge, 1921) Dampier, W.C., A Short History of Science, Cambridge, 1949 ; Delambre, M., Historie de l'Astronomie du Moyen Age, Paris, 1819 ; Draper, J.W., A History of the Intellectual Development of Europe, 2 vols., London, 1864 ; Taylor, H.O., The Mediaeval Mfnd, 2 vols., London, 1930.

(٧) دانتي اليجيرى (١٢٦٥ ـ ١٣٢١) شاعر فلورنسى توفى ابواه وهو مايزال صغيرا . ولسنا نعرف الكثير عن سنى حياته الاولى . وكل ما نعرفه أن وطأة الحرمان التى قاساها فى الصغر تركت اثرها فى مؤلفاته ومنها كتابة « الحياة الجديدة » الذى خلد فيه قصة حبه لبياتريس . وقد لازمه الحزن منذ وفاتها سنة ١٢٩٠م ، فانكب على الدراسة والاطلاع ، وتشبع بفلسفة توما الاكوينى وتاريخ اوروسيوس وملاحم فرجيل وستاتيوس . وتعتبر « الكوميديا الالهية » هي اروع ما خلد دانتي ، تلك الملحمة التي وضعها شعرا باللغة الإيطالية المعاصرة بدلا من اللاتينية ، والتي لخص فيها ماوصل أليه خيال العصر الوسيط ، كما بذر فيها ايضا بذور الفكر الحديث . لذا يعتبره البعض بداية لحركة النهضة ألعلمية التى كانت بشيرا بنهاية العصور الوسطى وبداية العصر الحديث . انظر عن ذلك :

Burckhardt, J., The Civilization of the Renaissance, trans. by S.G.C. Middlemore, London, 1944, 49 f. ; Coulton, G.G., Medieval Panorama, New York, 1955, 207 ff. ; Hay, D., The Italian Renaissance in its Historical Background, Cambridge, 1961, 55 ff., 74 ff.

وحو التأثير الاسلامي الكوميديا الالهية ، انظر :

Palacios, M.A., La escatologia musulmana en la Divina Comedia, Madrid, 1919 ; English trans by Sunderland, London, 1926.

الجانبان ، وعلى الأخص فيما يتعلق بعلم الجدل ، ذات أساس واحد مشترك بينهما ، هو الهيلينية (٨) والتوحيد بالله . ولقد نشأت بين الثقافتين علاقة أوثق من تلك العلاقة التي كانت قائمة ، مثلا ، بين الاسلام وبين كل من الثقافة الهندية والثقافة الصينية .

واستمدت أوروبا العصور الوسطى معرفتها بتلك الاقاليم والامبراطوريات الشاسعة الواقعة شرق العالم الاسلامي ، أي فيما وراء نهر السند ، منذ الازمنة القديمة بصفة عامة . وعلى أية حال ، كانت أي معلومات محددة عن شبه القارة الهندية تستقى من روايات الكتاب الاغريق والرومان القدامى ، التي تناقلها المصنفون المتعاقبون زمن انهيار الامبراطورية الرومانية **(اعتبارا من القرن الثالث وحتى أواخر القرن الخامس الميلادى)** ، واخذها عنهم كتاب العصور الوسطى . وبامتزاج خبرات شهود العيان بالروايات التي يصعب تصديقها الموجودة في الكتابات القديمة ، كانت الحصيلة أن عناصر الخرافة والغموض ظلت سائدة أكثر من غيرها حتى زمن متأخر في القرن الثالث عشر الميلادي **(القرن السابع الهجرى)** . وقد تضمنت مؤلفات العرب عن الهند ، هي الاخرى ، كثيرا من القصص الخرافية والحكايات العجيبة . وكان الانجيل مصدرا آخر استقت منه أوروبا العصور الوسطى معرفتها عن بلاد الهند ، وبصفة خاصة قصة المجوس الثلاثة ، فضلا عن بعض الاساطير التي تعتمد على ما جاء في « العهد الجديد » ، والتي تروي تجارب واحد أو أكثر من الرسل في الهند . وفي هذا المناخ انبثقت أسطورة تعتبر من أكثر أساطير العصور الوسطى غموضا وابهاما ، ألا وهي أسطورة امبراطورية الكاهن يوحنا (٩) Prester John

---

(٨) نسبة الى العالم الهلينى ، وهو اصطلاح يطلق على العالم اليوناني وحضارته منذ الغزو الدورى حتى الاسكندر الاكبر ، أى اعتبارا من القرن التاسع قبل الميلاد حتى سنة ٣٣٦ ق.م . اما مابعد الاسكندر فيطلق عليه العالم الهلينستى الذى شمل بلاد اليونان والممالك الشرقية بعد فتح الاسكندر لها . انظر عن ذلك كتاب :

Toynbee, A., Helleniam ; The History of Civilization, London, 1959.

وله ترجمة بالعربية تحت عنوان توينبي (ا .) : تاريخ الحضارة الهلينية ـ ترجمة رمزى عبده جرجس ـ مراجعة الدكتور محمد صقر خفاجه ـ القاهرة ١٩٦٣ .

(٩) ترتبط باسم الكاهن يوحنا والمملكة التى كان يحكمها كثير من اساطير القرون الوسطى التى جعلت الغرب اللاتيني يعتقد ان التتار كانوا يدينون بالمسيحية بينما كان الواقع خلاف ذلك . وقد اشار الى شخصيته كثير من المؤرخين الغربيين القدامى الذين عاشوا فى القرنين الثانى عشر والثالث عشر للميلاد ، من بينهم وليم الصورى Guillaume de Tyr ، والبريكوس Albericus وفنسان دى بوفيه Vincent de Beauvais ومارينو سانوتو Marino Sanuto وجان دى جوانفيل Jean de Joinville. ومن الاخطاء الشائعة تلك التى تذهب بان امبراطورية الكاهن يوحنا هى بعينها امبراطورية الحبشة فى افريقية ، والحقيقة ان مملكته كانت فى آسيا . وكيفما كان الامر ، ليس من السهل ان نحدد بصفة نهائية قاطعة حقيقة هذا الشخص والمقاطعات الاسيوية التى كان يحكمها والوقت الذى عاش فيه . انظر التفاصيل فى : ارنولد (ت. و) : الدعوة الى الاسلام ـ ترجمة الدكتور حسن ابراهيم حسن وآخرين (القاهرة ١٩٤٧) ص ١٩٢ ؛ حسن ابراهيم حسن (دكتور) : انتشار الاسلام بين المغول والتتار (القاهرة ١٩٣٣) ص ٢٨ ؛ لويس شيخو : النصرانية بين قدماء الاتراك والمغول ـ انظر مجلة المشرق ـ السنة ١٦ العدد ١٠ (بيروت ١٩١٣) ص ٧٦٣ . راجع ايضا :

Joinville, J. de, Histoire de Saint Louics. Texte original de XIVe siécle, accompagné d'une traduction en Frànçais moderne par M. Natàlis de Wàilly, Paris, 1874, 260, n. 474-1 ; idem Memoir of Louis IX king of France, An English translation by Johnes of Hafod, London, 1848, 477 - 8, n. 3'; Joinville & Villehardfluin, Chroniéles of the Crusàdes (trans. Shaw), 284 ff. ; Ross, E., Prester John and the Empire of Ethiopia, in "Travel and Travellers of the Middle Ages, ed. by A. Newton, London, 1930, 174 - 194.

المسيحية التي ذاعت طوال القرن الثاني عشر الميلادى **(القرن السادس الهجرى)** ، واستمرت بعد ذلك فترة طويلة من الزمن . وكم كانت رغبة الملوك المسيحين **(فى الغرب)** فى التودد الى امبراطورية الكاهن يوحنا واكتسابها كحليف لهم فى صراعهم ضد العرب والاتراك .

واما عن شرق اوروبا ، وفى المقام الاول ، الاراضى الروسية الشاسعة ، فقد اتخذ حيال الشرق موقفا يختلف عن ذلك الذى اتخذه كل من الغرب الاوروبي والدولة البيزنطية . فعلى النقيض من نمو وتطور الصلات الحية المباشرة بين العالم العربى وبين كل من بيزنطية ودولة كييف فى القرن العاشر وبواكير القرن الحادى عشر الميادى (القرن الرابع واوائل القرن الخامس الهجرى) ، حدث تغيير مفاجىء يعزى الى اغارات عناصر متنوعة من الاتراك الرحل والى الغزو المغولى فى القرن الثالث عشر الميلادى (القرن السابع الهجرى) لذا بدا الشرق بالنسبة للروس وغيرهم من شعوب شرق اوروبا ، قبل اى شيء آخر ، بمثابة خطر دائم يهدد مجتمعهم وثقافتهم ، بسبب القوة العسكرية المدمرة لاولئك الغزاة الرحل . وعندما هاجم المغول الاراضى الروسية لاول مرة فى عام ١٢٢٠ م ، لم يكن احد تقريبا يعرف من هم ولا من اين اتوا . وعلى اية حال ، لم يمض عشرون عاما حتى اصبحوا معروفين تماما في روسيا وبولندا وهنغاريا وفى غيرها من البلاد الاوروبية وقتذاك . اما عن المغول فقد حاول قادة جينشهم التعرف على البلاد والشعوب التى كانت هدفا لحملاتهم . وكانت « القبيلة الذهبية » Golden Horde (١٠) التي تكونت فى اواسط القرن الثالث عشر الميلادى (اواسط القرن السابع الهجرى) نتيجة الغزو المغولى التتارى (١١) ، عبارة عن تشكيل واهن مفكك اضطرت فيه العناصر المتنافرة غير المتجانسة ان تعيش سويا وان يؤثر كل عنصر منها على الآخر .

لقد كان الغزو المغولي (١٢) لشرق اوروبا ووسطها ، فى كثير من النواحى ، نقطة تحول فى العلاقات بين اوروبا العصور الوسطى والشرق

(١٠) القبيلة الذهبية فرع من المغول اتجه الى روسيا وبلغاريا واسس امبراطورية استمرت حتى اوائل القرن العاشر الهجرى (بدايات القرن السادس عشر الميلادى) . انظر دائرة المعارف الاسلامية (الطبعة الانجليزية فى اربعة اجزاء ـ طبع ليدن ولندن ١٩١٣ ـ ١٩٢٤) مادة قبچاق ومادة مغول .

(١١) اختلف آراء المؤرخين فيما يتعلق باصل كل من المغول والتتار ، والفرق بين اللفظين ، والتطورات التى داخلت كلا منهما . ويكاد يجمع الباحثون على ان المغول قد تسلطوا على البلاد قبل التتار بفتوحات خانهم الاعظم المسمى جنكيز . ولكن عندما دخل التتار بكثرة جيوش هذا الخان واصبحت لهم اليد الطولى فى الفتوحات التالية ، تسلطوا بدورهم على المغول واشتهروا دونهم . للمزيد من المعلومات انظر : اسماعيل سرهنك : حقائق الاخبار عن دول البحار ـ جـ ١ ـ القاهرة ١٣١٢ هـ ـ ص ٢٤١ ـ ٢٤٢ ج ١ ؛ الرمزى : تلفيق الاخبار وتلقيح الآثار فى وقائع قزان وبلغار وملوك التتار ـ جـ ١ ـ اورنبرغ ١٩٠٨ ـ ص ٢٥٢ راجع أيضا :

Lane- Poole, St., The Mohammadan Dynasties, Paris, 1925, 200.

(١٢) عرفوا فى المصادر الاوروبية التي ترجع الى تلك الفترة من الزمن ، من لاتينية وفرنسية قديمة ، باسم "Tartarius" . انظر ذلك :

Joinville, Histoire de Saint Louis (ed. de Wailly), 74, 258 - 270 ; Eracles, L'Estoire de Eracles Empereur et ala Conquete de la Terre d'Outremer, ed. R.H.C. - H. Occ., t. II, Paris, 1859, 441 ; Rothelin, Continuation de Guillaume de Tyr dite du manuscript de Rothelin, ed. R.H.C. - H. Occ., t. II, 569, 624 ; Nangis, G. de, Vita Sancti Ludovici regis franciae, ed. R.H.G.F., t. XX, 362 ; Beauvàis, V. de, Selecta e speculo Historiali Bellovacensis, ed. R.H.G.F., t. XX, 75.

الاقصى الاسيوى . ولم تستطع الاساطير والخرافات ان تقف على قدم المساواة امام الاصول الموثوق بها . ففيما بين عامى ١٢٤٥ و ١٢٥٠ ارسل البابا الرومانى **(انو سنت الرابع)** والملك الفرنسى **(لويس التاسع)** (١٣) الى خان المغول وفودا ديلوماسية عديدة ، منها بعثة جيوفانى دى بيسان كاربينو — Giovanni de Pian Carpino. وبعثة وليم اوف روبروك William of Rubruquis or Ruysbroek وكان واضحا ، مرة اخرى ، ان جمع المعلومات عن امبراطورية الكاهن يوحنا المسيحية المزعومة فى آسيا كان من بين دوافع قيامهم برحلاتهم تلك . وقد نجح آل بولو البنادقة ، وعلى راسهم ماركو بولو (١٤) ، بعد ذلك بعشرات السنين فى التوغل الى مسافات ابعد داخل الصين ، كما عرفوا اندونيسيا والهند . وترك الرحالة المذكورون الذين قاموا برحلاتهم الى الشرق الاقصى ، مذكرات مكتوبة سجلوا فيها التجارب التى مروا بها . والى جانب هؤلاء عاش ايضا العديد من التجار والمرسلين الاوروبيين فى بلاد الصين عشرات السنوات بموافقة الخان .

وكانت بعض العروض السياسية التى تقدم بها المبعوثون الاوروبيون الى الحاكم المغولى غير عملية وسطحية وكان ذلك نتيجة قصور معرفة اوروبا عن مدى حجم القارة الاسيوية وكيفية تكوينها ، فضلا عن اسباب اخرى عديدة . ومع ذلك فان الروايات المدونة التى خلفها الرحالة الدبلوماسيون والتجار فى النصف الثانى من القرن الثالث عشر الميلادى (النصف الثانى من القرن السابع الهجرى) ، رغم ما تضمنته من بعض المبالغات والاخطاء ، الا انها زودت اوروبا بفيض من المعلومات الهامة القيمة عن آسيا وقتذاك ، ولو ان المعاصرين وقتها قد شكوا فى صحتها . وكانت المسافة الشاسعة بين اوروبا وشرق آسيا فى ظل وسائل النقل المعروفة انذاك ، امرا لا يمكن التغلب عليه تقريبا سواء عن طريق البر او البحر ، حتى ان الاتصالات بينهما ظلت لقرون عديدة تالية ، تتم فى اغلب الاحيان ، بشكل عفوى غير منتظم .

---

(١٢) جلس البابا انوسنت الرابع على الكرسى البابوى فيما بين عامى ١٢٤٣ و ١٢٥٤ م ، بينما تربع لويس التاسع على عرش فرنسا من سنة ١٢٢٦ الى سنة ١٢٧٠ م. وقد تناولت فى شىء من التفصيل والتحليل السفارات المتبادلة بينهما وبين المغول فى الشرق الاقصى فى اواسط القرن الثالث عشر الميلادى (اواسط القرن السابع الهجرى) والنتائج التى ترتبت عليها ، فى كتابى :

العدوان الصليبى على مصر — الاسكندرية ١٩٦٩ — ص ٦٨ — ٧٢ ؛ العدوان الصليبى على بلاد الشام — الاسكندرية ١٩٧١ — ص ٢٥٣ — ٢٨٨ . ومن المؤرخين الفرنسيين الحديثين الذين تخصصوا فى الكتابة فى هذا الموضوع :

C. L. Deûuignes, C.d'Ohsson, M. Dfl?eux, M. Vàlmont, p. Pelliot, H. Howor'h.

(١٤) حول مغامرات آل بولو فى الشرق الاقصى فى اخريات القرن الثالث عشر الميلادى (اواخر القرن السابع الهجرى) ، انظر كولتون (ج . ج) : عالم العصور الوسطى فى النظم والحضارة — ترجمة الدكتور جوزيف نسيم يوسف — ط . ثانية — الاسكندرية ١٩٦٧ — ص ٢١٠ ومايليها . راجع ايضا كتاب ايلين بور :

Power, E., Medieval People, London, 1954, 34 - 70.

هذا ، وقد ترجمت رحلات ماركوبولو الى اللغات الاوروبية الحديثة ، ومن افضل طبعاتها :

Yule, H. (ed. & tr.), The Book of Ser Marco Polo, the Venetian, 3rd. ed. revised by H. Cordier, London, 1903 ; Komroff, M. (ed.), The Tràvels of Marco Polo, New York, 1926.

طرق المواصلات الرئيسية بين اوروبا العصور الوسطى والشرق :

يعتبر الاستقرار الملحوظ في طرق التجارة الرئيسية الذى ساعد على تبادل السلع والبضائع مثلما ساعد على تحركات الرحالة والجنود ، من ابرز سمات الاتصال بين كل من اوروبا وآسيا وافريقية قبل عصر الاستكشافات الهائلة (فى اواخر القرن الخامس عشر الميلادى/اخريات القرن التاسع الهجرى) (١٥) وكانت الطرق التقليدية البعيدة المسافات التى استخدمت فى العصور الوسطى ترجع ، فى معظم الاحيان ، الى العصر القديم . ثم انها كانت تعبر عن تجارب وخبرات متراكمة لاجيال عديدة فى سبيل التغلب على الجبال والصحارى والانهار والبحار . واعتمد مدى استخدام طرق التجارة المختلفة على امنها ، بالاضافة الى ظروف اخرى عديدة تتعلق بتحسن الاوضاع السياسية فى الداخل والخارج . ومع ذلك ، لم يكن امرا عفويا ان ظلت الطرق الاساسية كما هى دون تغيير ، او بعد ان طرا عليها تغيير طفيف فحسب ، رغم العديد من العقبات والعراقيل التى لم تدم طويلا .

وكان البحر المتوسط وسواحله ، الى حد بعيد ، اهم منطقة لمظاهر الاتصال والصراع المتبادل (بين اوروبا والشرق) . فلقد ظل قرونا طويلة سوقا للعالم المعروف وقتذاك ، ومركز الاتصال الرئيسى بين كل من اوروبا وآسيا وافريقية . كذلك بدأ حوالى القرن العاشر الميلادى (حوالى القرن الرابع الهجرى) اخر عصر مزدهر الرخاء الاقتصادى والتجارى الهائل فى البحر المتوسط . وكانت هذه الفترة تتميز ، قبل اى شيء آخر ، بقيام الجمهوريات الايطالية في البندقية وجنوه التى كان لها اعمق الاثر **(على مجريات الامور والاحوال وقتها)** . وكانت قد ظهرت قبلها بيزا وامالفى وكثير غيرهما . وبدات البندقية تزدهر ، على وجه الخصوص ، تحت رعاية بيزنطية ، وحصلت تدريجيا على امتيازات هائلة اصطدمت اصطداما خطيرا بجوهر الاقتصاد البيزنطى . وكانت هناك بعض الموانيء اقل منها شانا فى اسبانيا وفى بروفانس **(جنوب فرنسا)** ، وفى وقت لاحق ايضا فى دوبروفنيك Dubrovnik (راجوزا Ragusa) على البحر الادرياتى والتى شاركت فى هذا المد التجارى . ولكن البنادقة احتلوا المركز الاول دون منافس فى الفترة الواقعة بين القرنين الثانى عشر والرابع عشر الميلاديين (فيما بين القرنين السادس والثامن للهجرة) فقد تركز فى ايديهم ابان تلك الفترة من الزمن ، الجزء الاكبر من تجارة اوروبا فى السلع والبضائع الشرقية . كما اصبحت البندقية هى والمدن الايطالية الاخرى ، الوسيط الرئيسى للتجارة البعيدة المسافات بالنسبة لجميع الدول الاوروبية . وكانت هذه الوساطة تمثل ، بالنسبة لهم ، المصدر الاكبر لتكديس راس المال الناتج عن **الاشتغال بالتجارة** .

وعلى الساحل المقابل للبحر المتوسط عمل التجار العرب في بداية الامر كوسطاء للتجارة طويلة المسافات مع اوروبا . وامتدت بعض طرق التجارة الرئيسية عبر مصر وميناء الاسكندرية حيث تنتهي بالوسائل التقليدية (للنقل) فى نهر النيل واستخدام طريق القوافل من البحر الاحمر . والبعض الاخر من هذه الطرق يمر عبر موانيء الحوض الشرقي للبحر

---

(١٥) المقصود الاستكشافات الجغرافية ، ومن ابرزها اكتشاف كريستوفر كولومبس لامريكا سنة ١٤٩٢ ، ونجاح فاسكودى جاما البرتغالى سنة ١٤٩٨ فى تطويق راس الرجاء الصالح بالالتفاف حول طرف افريقية الجنوبى فى الطريق الى الهند وما ترتب على ذلك من آثار خطيرة على الاقتصاد العالمي ـ انظر عن ذلك :

Brinton, C. & others, A History of Civilization, vol. I, New York, 1967, 542,'550 ff.

المتوسط ، المعروف بحوض الليفانت ، عندما كانت هذه الموانىء فى قبضة العرب وذلك حتى قيام الحروب الصليبية (فى اواخر القرن الحادى عشر الميلادى/اخريات القرن الخامس الهجرى) .

وكان حوض الليفانت لعدة قرون ملتقى هاما لطرق القوافل الآتية من الخليج الفارسى وشبه الجزيرة العربية والمناطق الواقعة عبر جبال القوقاز حيث تصب كلها هناك . وبعد أن سيطر الصليبيون سيطرة مؤقتة على الحوض الشرقى للبحر المتوسط ، انتعشت تجارة البندقية فى البضائع الشرقية انتعاشا هائلا . ويرجع ذلك ، فى بعض الاحيان ، الى انخفاض تكاليف النقل لرحلات العودة للسفن التى كانت تحمل الصليبيين ومؤنهم من اوروبا (الى الشرق) . هذا من جهة ، ومن جهة اخرى تحول جزء من تجارة العرب عبر البحر الاحمر ومصر . وسيطر التجار العرب على قدر كبير من التجارة مع البلاد الواقعة الى الشرق من العالم الاسلامى ، وبخاصة عبر المحيط الهندى . كما استفادوا عن طريق الوساطة فى بيع التوابل الهندية وغيرها من الكماليات الى اوروبا .

اما البحر الاسود فقد كان طوال العصور الوسطى تقريبا يستخدم كشريان حيوى للمواصلات . كما كانت القسطنطينية الواقعة على مدخله مركزا تجاريا من الدرجة الاولى ومحطة لشحن مختلف البضائع الشرقية عبره . وحتى عام ١٢٠٤م عندما تسببت الحملة الصليبية الرابعة فى انهيار السلطة السياسية والوضع الاقتصادى للامبراطورية البيزنطية ، لم تكن الامتيازات الممنوحة للبنادقة قد غطت منطقة البحر الاسود . وكانت بيزنطة تحتفظ اصلا ، فى هذه المنطقة بصلات تجارية حية مع كل من حكومة كييف وبلاد الخزر على نهر الفولجا والشعوب الاسلامية . وعلى اية حال ، فمنذ النصف الثاني من القرن الثالث عشر الميلادى (النصف الثاني من القرن السابع الهجرى) فصاعدا ، سيطر الجنويون على تجارة البحر الاسود . وهم الذين انشأوا تحت السيادة الرسمية للقبيلة الذهبية مستعمرات تجارية ذات نفوذ على الساحل الشمالى للبحر الاسود . وقد احتلت المستعمرتان الجنويتان كافا Caffa وتانا Tana ، على وجه الخصوص ، منذ نهاية القرن الرابع عشر وحتى منتصف القرن الخامس عشر الميلادى (من اواخر القرن الثامن حتى اواسط القرن التاسع الهجرى) مركزا حاسما فى تجارة البحر الاسود . وشاركتنا مشاركة فعالة فى عملية تبادل سلع وعبيد الشرق مع خانات التتار (١٦) وسلاطين الاتراك ، وكذلك مع بلدان آسيا الاخرى . وبالمثل فان التجارة مع الساحل الجنوبي الغربي للبحر الاسود التي كانت قد تأثرت تأثرا بالغا بغزو الاتراك السلاجقة ، انتعشت مرة اخرى فى القرنين الثالث عشر والرابع عشر الميلاديين (القرنان السابع والثامن الهجريان) بسبب احياء طريق التجارة عبر ايران واذربيجان .

واما بالنسبة للبلدان الاوروبية الواقعة الى الشمال من جبال الالب ، لم يكن الطريق الى الموانىء الايطالية هو وسيلة الاتصال الوحيدة

---

(١٦) ورد ذكر التتار فى المصادر الاسلامية الوسيطة تحت الاسماء التالية : « التتر » و « التتار » و « التاتار ». انظر المقريزى : السلوك لمعرفة دول الملوك جـ ١ قسم ٢ ـ القاهرة ١٩٣٦ ـ ص ٢٧٩ و٣٨٣ ، المقريزى : المواعظ والاعتبار فى ذكر الخطط والآثار ـ جـ ٢ ـ القاهرة ١٢٧٠هـ ـ ص ٢٢٨ ، ابن الوردى : تتمة المختصر فى اخبار البشر ـ جـ ٢ ـ القاهرة ١٨٦٨ ـ ص ١٣٧ ، ١٩٥ و ٢٠٢ و ٢٠٦ ؛ ابن خلدون : العبر وديوان المبتدا والخبر ـ جـ ٥ ـ القاهرة ١٢٨٤ هـ ـ ص ٢٧٩ و ٢٨٠ ؛ ابو شامة : تراجم رجال القرنين السادس والسابع ـ القاهرة ١٩٤٧ ـ ص ١٢١ و ١٢٢ و ١٢٨ و ١٧٣ .

بالشرق والجنوب الشرقي فحسب . فبعد ان قطعت اغارات المجرمين والبجاناكية (١٧) خلال القرنين التاسع والعاشر الميلاديين (القرنان الثالث والرابع الهجريان) الطريق الرئيسي للتجارة البرية الذى يربط اوروبا بالعالم الاسلامي مارا بليون وفردان وماينز وريجنز بورج فاقليم الدانوب والبحر الاسود الى ان يصل الى اسواق بلاد الخزر ـ بعد ان قطعت اغارات المجرمين والبجاناكية هذا الطريق تغير اتجاهه خلال القرن العاشر الميلادى (القرن الرابع الهجرى) الى شمال جبال الكربات Carpathians ، واتجه من ريجنزبورج مارا ببراغ فسيليزيا فكراكاو Cracow وجاليكيا Galicia ومنها الى كييف . ومن هناك واصل خط سيره الى الشرق العربي . وكان التجار اليهود هم اول من استخدم هذا الطريق ، ولكنهم لم يستطيعوا الصمود امام منافسة الموانىء الايطالية في تجارة حوض البحر المتوسط . اما الطريق الكرباتي القرمي الى البحر الاسود ماربكراكاو ، فقد احتفظ باهميته الفائقة فيما يتعلق بالتجارة النامية مع الشرق ، حتى بعد ان ساد مرة اخرى الطريق التجارى على امتداد نهر الدانوب ، وبعد ان فقد الطريق الممتد من ريجنزبورج الى براغ اهميته السابقة . ولاشك ان طريق الدانوب كان اكثر اهمية بالرغم من الحقيقة المعروفة وهي ان الملاحة فيه سواء في اتجاه المصب او المنبع كانت تعترضها عوائق طبيعية علاوة على المكوس الجمركية والقلاقل السياسية في حوض الدانوب الادنى . ومتاخرا في سنة ١٤١٨م قام امبراطور وملك المجر المسمى سيجسموند Sigismund بمحاولة للتقليل من شان الاعتماد على البندقية وحدها فيما يتعلق بتجارة وسط اوروبا ، وذلك عندما اشار باستكشاف طريق الدانوب الممتد الى المستعمرات الجنوية على البحر الاسود من جديد . وعندما غزا الاتراك مدينة كيليا Kilia الواقعة على نهر الدانوب في عام ١٤٢٠م ، توقف استخدام هذا الطريق مرة اخرى .

وكان ثمة طريق نشط للتجارة استخدم طوال القرنين الثالث عشر والرابع عشر للميلاد (القرنان السابع والثامن للهجرة) ، وهو يمتد من البحر الاسود وبحر ازوف Azov الى الشرق مارا بسراى Sarai عاصمة القبيلة الذهبية على نهر الفولجا . ومن هناك يعبر بحر قزوين الى نهر اورال Ural ، ثم يتخذ الطريق البرى مرة اخرى الى بحر ارال Aral ثم الى الجنوب بحيرة بلخاش Balkhash على امتداد جبال تيان شان Tian - Shan داخل بلاد الصين . وقد عمل حكام المغول على ان تكون التجارة آمنة تماما عبر اراضي امبراطوريتهم الشاسعة ، حتى ان كلا من الهند والصين لم تعد مضطرة في اتصالاتها بالغرب الى استخدام الطرق البحرية المارة بالخليج الفارسي او مصر ، تجنبا لتلك الطرق التي لم تكن آمنة فيما مضى . وكان هذا الطريق الحيوى الذى تم احياؤه هو طريق الحرير العظيم الذى كان قد استخدم في الازمنة القديمة ، للتجارة بين الصين والامبراطورية

---

(١٧) البجاناكية او البتشينج من العناصر التركية التى عبرت الدانوب الى جوف الامبراطورية البيزنطية . انظر

Setton, K.M. (ed.), A History of the Crusades, Vol. I : The First Hundred Years. ed. by M.W. Baldwin, Philadelphia, 1958, 181 n. 3 ; Ostrogorsky, G., History of the Byzantine State, trans. by J. Hussey, Oxford 1956, 227, 245, 259, 295, 303, 306.

الرومانية . وكان هذا الطريق الذي يمتد الى شمال آسيا ، في الحقيقة ، بمثابة البديل الوحيد الموصل الى الطريق البحرى على المحيط الهندى . ومع ذلك ، فقد كانت المسافات الشاسعة عبر قارة آسيا ، مرة اخرى هي العقبة الكاداء في سبيل الاتصالات التجارية . فلم تكن البضائع الثقيلة الوزن او الكبيرة الحجم تستحق تكاليف النقل الباهظة فوق ظهور الحيوانات عبر مثل هذه المسافات الطويلة الممتدة .

ولقد كانت طرق التجارة الرئيسية ذات اهمية بالغة فيما يتعلق باى لقاء او صراع بين اوروبا العصور الوسطى والشرق . فلم يكن من قبيل المصادفة ان نفذ الصليبيون الى شرق البحر المتوسط متبعين في اغلب الاحيان نفس الطرق التي استخدمها التجار من قبل لفترة طويلة من الزمن . ولم يكن طريق الحرير العظيم ذا فائدة بالنسبة لغزوات جيوش المغول لشرق اوروبا فحسب ، بل قاد ايضا ، في الاتجاه العكسي ، رحلات المبعوثين والتجار الاوروبيين الى قلب امبراطورية المغول . واذا كانت اصول الحروب الصليبية تتعلق بظروف عديدة خاصة بتطور البلاد الاوروبية داخليا وخارجيا في الفترة الواقعة فيما بين القرنين الحادى عشر والثالث عشر الميلاديين (فيما بين القرنين الخامس والسابع الهجريين) ، فلم تكن الجهود التي بذلتها اوروبا لاختراق الحاجز الاسلامي الذى سد الطريق امامها للحصول على سلع وبضائع الشرق هي آخر هذه العوامل (١٨) . وكانت هناك محاولة لاقامة تحالف سياسي بين غرب اوروبا وخان المغول (في الشرق الاقصى) لتحقيق نفس الغرض ، ولكن هذا التحالف كان وهميا منذ البداية (١٩) . ومن بين العوامل الاخرى (في هذا الصدد) ان الاوروبيين كانوا قد استهانوا بقوة الاسلام التي نفذت الى الجزء الغربي من اراضي المغول . ولم تتحقق فكرة الاتصال البحرى المباشر بين غرب اوروبا وشرق آسيا تدريجيا الا بعد ان تهيأت الظروف التكنولوجية والاقتصادية ، التي كانت سابقة لاوانها ، والتي سادت خلال القرنين الخامس عشر والسادس عشر للميلاد (القرنين التاسع والعاشر للهجرة) .

• • •

(١٨) حول العوامل المختلفة المعقدة المتشابكة التي ادت الى احتكاك الغرب اللاتيني بالشرق الادنى الاسلامى اثناء الحروب الصليبية ، انظر كتابي : العرب والروم واللاتين في الحرب الصليبية الاولى ـ ط . ثانية ـ الاسكندرية ١٩٦٧ ـ ص ٥١ ـ ١١٠ ، كذلك مقالي : الدافع الشخصي في قيام الحركة الصليبية ـ مقال بمجلة كلية الآداب بجامعة الاسكندرية ـ العدد ١٦ ـ الاسكندرية ١٩٦٢ ص ١٨٣ ـ ٢٠٧ .

(١٩) لقد اتجه الغرب اللاتيني بأنظاره الى الشرق الاقصى انذاك وهو موطن المغول املا اكتساب هذا العنصر الى المسيحية على المذهب الرومانى الكاثوليكى فتقوى بمجيئه ، ثم العمل على ابعاد خطره عن الغرب ، واخيرا تكوين كتلة لاتينية مغولية مشتركة ضد الاسلام . وفي سبيل ذلك بعث الجهاز الكنسى البابوى ايام انوسنت الرابع واحد ملوك الغرب هو لويس التاسع في اواسط القرن الثالث عشر الميلادى (اواسط القرن السابع الهجرى) عدة سفارات لتحقيق هذه السياسة التي تعتبر الشرق الاسلامي في فترة الحروب الصليبية . ولكن هذه المجهودات التبشيرية والسياسية والدبلوماسية لم تسفر عن اية نتيجة ايجابية حاسمة في هذا المجال سوى ابعاد خطر المغول عن الغرب . انظر عن ذلك المصادر الغربية التالية :

Joinville, Histoire de Saint Louis (ed.) de Wailly 74, 258 ff. ; Rothelin, Continuation de Guillaume de Tyr, of. R.H.C.-H.Occ., t.II, 569 ff. ; Matthew Paris, English History from the year 1235 to 1273. trans. from the Latin by J.A. Giles Vol. II, London, 1853, 319.

حدود الالتقاء والصراع بين اوروبا العصور الوسطى والشرق :

لقد تغير (ميزان القوى) فيما يتعلق بالسيادة الاقليمية لكل من اوروبا المسيحية والعالم الاسلامي مرارا فيما بين القرنين العاشر والخامس عشر للميلاد (فيما بين القرنين الرابع والتاسع للهجرة) (٢٠) . ففي القرن الحادي عشر الميلادي (القرن الخامس الهجري) غزا النورمان صقلية التي كانت خاضعة للنفوذ العربي ، ولكن الاتراك السلاجقة طردوا البيزنطيين من آسيا الصغرى (حوالي نفس الوقت) . وفي القرن الثاني عشر الميلادي (القرن السادس الهجري) اضطر العرب في اسبانيا الى التراجع تدريجيا الى الجنوب ، في حين ثبت السلاجقة اقدامهم في الاناضول . وكانت الحروب الصليبية بمثابة فاصل مسرحي قصير الامد للتفوق الاوروبي في شرق البحر المتوسط ، هذا التفوق الذي يفوقه في الاهمية العجز والضعف المستمرين للامبراطورية البيزنطية وظهور قوة عسكرية اقل تسامحا بين المسلمين . ذلك ان القبائل التركية التي اخترقت أواسط آسيا الى الاقاليم العربية كانت ، من الجانب الاسلامي تتميز بقوة عسكرية متقدمة . فكان ثمة سلاح للفرسان ، وفيما بعد سلاح منظم للمشاة خلال القرنين الرابع عشر والخامس عشر الميلاديين (القرنين الثامن والتاسع الهجريين) ، نتيجة النمو المضطرد لسلطة العثمانيين في البلقان وآسيا الصغرى . هذا ، بينما كانت البقية الباقية من السيادة العربية في شبه الجزيرة الايبيرية قد تم القضاء عليها حوالي نهاية القرن الخامس عشر الميلادي (اواخر القرن التاسع الهجري) .

ويمكن القول ، من وجهة النظر العالمية ، انه وجد نوع من التوازن بين أوروبا العصور الوسطى والعالم الاسلامي منذ القرن العاشر حتى القرن الخامس عشر الميلادي (من القرن الرابع الى القرن التاسع الهجري) . وعلى الرغم من المكاسب والخسائر الاقليمية لكل من الجانبين ، الا أن كلا منهما لم يكن باستطاعته تجاوز حدوده مدة اطول من الطرف الاخر . ولم تحدث بينهما اي قطيعة حقيقية الا بعد انقضاء القرنين الخامس عشر والسادس عشر الميلاديين (بعد القرنين التاسع والعاشر الهجريين) عندما تقدمت أوروبا على القارات الاخرى .

ولم يكن اي صراع عسكري خلال الفترة المذكورة عن القوة بحيث يقضي على استقرار التجارة بين أوروبا ومختلف الاقاليم الاسيوية .

---

(٢٠) حول موازين القوى في الصراع الصليبي الاسلامي في فترة الحروب الصليبية وما يرتبط بها من مفاهيم مثل الافعال وردود الافعال ومراكز الثقل والاسباب والمسببات والنتائج والخواتيم ، انظر عزيز سوريال عطية (دكتور) : نقد مؤلفات جروسيه عن الحرب الصليبية ومن فلسفة التاريخ ـ المجلة التاريخية المصرية ـ المجلد الاول ـ القاهرة ١٩٤٨ ـ ص ٢١٦ ـ ٢٢٧ . ومما يذكر ان المؤرخ الفرنسي رينيه جروسيه قسم الحروب الصليبية الى ثلاثة ادوار رئيسية ، وهي التي جعلها اساسا لمؤلفه الكبير عن تلك الحروب . الدور الاول وهو الذي رجحت فيه كفة الصليبيين على العرب ، والدور الثاني وهو التوازن بين الفريقين المتحاربين او ما يعرف بتعادل كفتي الميزان ، والدور الثالث والاخير وهو دور انتصار العرب على الصليبيين الذي انتهى باجلائهم عن الاراضي المقدسة باستخلاص عكا اخر معاقل الصليبيين الحصينة على الساحل الشامي سنة ٦٩٠ هـ/١٢٩١م . واتبع المؤرخ الانجليزي ستفن رانسيمان نفس هذا المنهج في كتابه عن الحروب الصليبية انظر :

Runciman, S., A History of the Crusades, 3 vols.,Cambridge, 1954 - 1955.

وقد تعرضت لهذه الفكرة في مقال لي تحت عنوان :

Joseph N. Youssef, „Arab Awakening during the Crusades," Buletin of the Faculty of Arts, Alexandria University, Vol. XXIII (1969), Alexandria, 1971, 11-26.

فلم يؤد نجاح الجيوش الصليبية او فشلها ، كما لم يؤد نجاح الامارات التى اقاموها فى الشرق او فشلها، الى احداث اى تغيير جوهرى فى طابع تلك الاتصالات وماهيتها . وحتى خلال القرنين الثانى عشر والثالث عشر الميلاديين (القرنان السادس والسابع الهجريان) ، لم يتم اهم تبادل للسلع والبضائع واوفره ربحا بين الشرق والغرب عن طريق الموانئ الصليبية (على الساحل الشامى) ، بل كان عن طريق المدن البيزنطية فى الشمال ودلتا النيل فى الجنوب . ولو قدر للتجارة الاوروبية مع كل من مصر وسورية واواسط آسيا الاستمرار بعد سقوط آخر معقل للصليبيين فى شرق البحر المتوسط عام ١٢٩١م (٦٩٠ هـ) دون ان تواجه هزة عميقة الاثر ، لكان ذلك دليلا آخر على ان الحروب الصليبية لم تؤثر تاثيرا بالغا على التطور الاقتصادى لحوض شرقى البحر المتوسط او على التجارة النائية . اذ كانت معظم السلع مثل الحرير والتوابل ومواد الصباغة وغيرها من الكماليات التى قام التجار الاوروبيون بشحنها على ظهور السفن فى حوض الليفانت ، تاتى اصلا من الشرق الاسلامى ، اى من بلاد الرافدين وسورية ، كما كانت تاتى من ايران واواسط آسيا . ولم تتوقف معظم وسائل الاتصال التجارى التقليدية ، ان لم يكن كلها ، الا بعد ان بسط الاتراك العثمانيون سيطرتهم حول البحر الاسود وفى جنوب البحر المتوسط (فى اواسط القرن الخامس عشر الميلادى/اواسط القرن التاسع الهجرى) .

ومع ذلك ، فان حدود التبادل التجارى بين اوروبا العصور الوسطى والشرق كانت فى الاصل ، ذات طابع اقتصادى . وكان يستحيل على التجار الاوروبيين ، وبخاصة التجار الايطاليين ، استيراد بضائع شرقية من المناطق العربية اكثر مما كان باستطاعتهم بيعه فى الاسواق الاوروبية . وبالمثل لم يطلب العرب من البضائع الاوروبية اكثر مما تحتاج اليه بلادهم . واصبحت المدن الايطالية همزة الوصل فى هذه التجارة (٢١) ، بصرف النظر عن العلاقة المباشرة بين وسط وشرق اوروبا من جانب وبين منطقة البحر الاسود من جانب آخر ، وهى التى ساد فيها ايضا النفوذ الايطالى فيما بعد . واما عن الاتصالات بين بلدان وسط اوروبا والشرق ، فيما يختص بامداد البضائع واسعارها وحجم التبادل التجارى ثم القيم الثقافية فى نهاية الامر ، فقد بدات تعتمد على منطقة البحر المتوسط ، وفى المقام الاول على الايطاليين الذين كيفوا هذه الاتصالات وفقا لمصالحهم الخاصة . وتاكدت هذه الحقيقة ، على سبيل المثال ، فى عمليات استغلال المعادن الثمينة وبصفة خاصة الفضة ، التى كان معظمها يستخرج من ممالك وسط اوروبا ، وخصوصا من المجر وبوهيميا ومارك الميسين . وقد حقق الاوروبيون بتصدير الفضة التى كان الطلب عليها شديدا فى العالم العربى منذ بواكير القرن الثالث عشر الميلادى (بدايات القرن السابع الهجرى) فصاعدا ، تعادلا فى كفتى الميزان فيما يتعلق بتجارتهم مع الشرق ، هذا التعادل الذى لم يكن فى صالحهم لفترة طويلة من الزمن تمتد الى وقت متاخر حتى نهاية القرن الخامس عشر الميلادى (نهاية القرن التاسع الهجرى) . وقد تم تصدير الفضة ليس فقط غير المسكوكة (اى بحالتها الخام) ، وليس فقط على شكل عملات اوروبية عادية ، وانما ايضا فى هيئة عملات مسكوكة فى ايطاليا او جنوب فرنسا تحمل نقوشا وكتابات عربية معدة للتصدير مباشرة . وقد اسهمت بيوت المال والتجارة فى البندقية وجنوه وفلورنسا

(٢١) انظر عن ذلك جوزيف نسيم يوسف (دكتور) : « علاقات مصر بالممالك التجارية الايطالية فى ضوء وثائق صبح الاعشى » ـ مقال فى مجلد عن ابى العباس القلقشندى وكتابه « صبح الاعشى » تاليف نخبة من الاساتذة ـ تقديم الدكتور احمد عزت عبد الكريم ـ القاهرة ١٩٧٣ ـ ص ١٤٥ ـ ٢٠٠ .

وسيبيا بكميات ضخمة من المال استثمرتها فى استخراج وشراء الفضة من وسط اوروبا وبصفة خاصة من الاقليم الذى يطلق عليه الآن اسم سلوفاكيا .

وفيما بين القرنين العاشر والثالث عشر للميلاد (فيما بين القرنين الرابع والسابع للهجرة) عانى غرب ووسط اوروبا من ركود فى المجالات الاقتصادية والتكنولوجية والعلمية والثقافية ، الامر الذى جعلهما دون ادنى شك، اقل تقدما من العالم الاسلامى او بعض مناطق من الشرق كالصين مثلا . ومع ذلك ، فقد كان المجتمع الاوروبى بنيانا اجتماعيا اكثر حركة وديناميكية . وقد طرات عليه تغيرات جوهرية فى المجالين الاقتصادى والاجتماعى ، تمثلت قبل كل شىء فى قيام المدن وعقد الاسواق المحلية وتنظيم الاقتصاد النقدى ، وفى النهاية تكوين العلاقات الراسمالية المبكرة ولا يجب فصل هذا الغليان الداخلى المجتمع الاوروبى فى (اخريات) العصور الوسطى عن نظام الاقطاع الارضى الذى كان ،من حيث المبدا، يختلف عما كان سائدا فى الشرق (٢٢) .

وبسبب اختلاف الانظمة الاجتماعية ظلت اجزاء كبيرة من اوروبا ، كانت فى الاصل اشد تخلفا ، متخلفة فى تطورها عن الشرق الاسلامى الملىء بالثروة ، والذى كان يعتبر تقريبا فى الفترة الوسيطة من التاريخ بمثابة حلقة الوصل التى بوسعها القيام بعملية الامداد المباشر للسلع والبضائع من اوروبا وافريقية ووسط آسيا والهند والشرق الاقصى .

هذا من ناحية ، ومن ناحية اخرى فان الغزو المغولى فى القرن الثالث عشر الميلادى (القرن السابع الهجرى) ، فضلا عن توسع الاتراك العثمانيين فى القرنين الرابع عشر والخامس عشر الميلاديين (القرنان الثامن والتاسع الهجريان) ، قد اديا الى بسط نفوذ كل من المغول والاتراك على اقاليم شاسعة فى شرق اوروبا . هذا ، فى نفس الوقت الذى جنت فيه الاقطار الاوروبية الاخرى (اى دول الغرب) نتائج طيبة فيما يتعلق بالتغيير الجوهرى الذى حدث فى المجالين الاقتصادى والاجتماعى . بينما كان على دول وشعوب شرق وجنوب شرق اوروبا ان تستنفد معظم قواها فى كفاح ضد الطغاة . وبعبارة اخرى ، كان على هذه الدول والشعوب ان تدفع ثمنا باهظا لانها اوقفت تقدم المغول والاتراك قبل ان يصلوا الى وسط اوروبا . ويعتمد ذلك على الحقيقة الواقعة ، ومفادها ان الاتصال المفروض عليها بالطبقات الحاكمة المغولية والتركية لم يؤد الى نتائج ايجابية ملموسة يمكن ان تحدث اى تغيير جوهرى ، حتى اذا صح القول بان المغول عملوا على قمع القلاقل والاضطرابات فى اراضيهم ، او ان الاتراك وضعوا دعائم ادارة منتظمة فى البلاد المفتوحة .

(٢٢) حول الاقتصاد الطبيعى الذى ساد الغرب الاوروبى فى ظل الاقطاع فى العصر الوسيط ، واوجه الخلاف بينه وبين الاقتصاد النقدى الذى حل محله بعد انهيار الاقطاع فى الغرب وظهور المدينة بسكانها الاحرار وحركتها النشطة فى التجارة والصناعة وحضارتها المدنية ، انظر هارتمان (ل . م .) وباراكلاف (ج.) : الدولة والامبراطورية فى العصور الوسطى ـ ترجمة وتقديم الدكتور جوزيف نسيم يوسف ـ ط . ثانية ـ الاسكندرية ١٩٧٠ ـ ص ٣ وما يليها و ٩١ وما يليها و ١٠٧ وما يليها . ومن المؤرخين الاوروبيين الحديثين الذين وجهوا اهتماما خاصا الى هذه الناحية فى كتبهم وتآليفهم :

R.S. Lopez, I.W. Raymond, A. Dopsch, J. Thompson, H. Pirenne, M. Bloch, M. Postman.

الفن الإسلامي
لغته ومعناه *

عرض وتحليل : سعد زغلول

تمهيد : بُعْد جديد للفن الاسلامي :

كتاب بوركارت يضيف بُعداً جديداً الى منهج دراسة الفن الاسلامي . فبعد أن كانت دراسة الفن ، اما : وصفية تاريخية شديدة الصلة بعلم الاثار . او : جمالية عقلانية قريبة الشبه بعلوم الفلسفة ، اقدم تيتوس بوركارت على اضافة بُعد جديد الى ذلك يتمثل فى :

روح الفن الاسلامي او معناه الداخلي . فالفن الاسلامي ــ مثله مثل الفنون المقدسة ــ اكبر من أن يكون عملية انشائية : تظهر فيها ملكات اصحابه الفكرية والعقلانية ، او مواهبهم الحسية والتعبيرية الى جانب مهاراتهم التقنية والعلمية ، اذ هو ــ بعد كل ذلك وربما قبله ــ ثمرة التأمل العقلاني الاصيل ، او الرؤية الروحية للعالم او لحقيقة ما وراء الكون .

* Art of Islam, Language and Meaning, by Titus Burckhardt with photographs by Roland Michand translated by J. Peter Hobson. Foreword by Seyyed Hossein Nasr World of Islam Festival Publishing Company Ltd., First published 1976.

وهذا لا يتأتى ـ الا عن طريق الخروج بالفن الاسلامي من عالم المنظور والحس الى عالم الرمز والحدس ايضا .

وبفضل هذه الاضافة المنهجية يصبح للفن الاسلامي ـ في تصورنا ـ ثلاثة ابعاد ينبني الواحد منها على الآخر في تدرج منطقي، هي : **ظاهر ، وباطن ، وروح** . فالظاهر يمثل الشكل الخارجي والمساحة والكتلة ومجالها الوصف والتاريخ ، والباطن وهو ما يوحى به هذا الظاهر من مشاعر نبيلة ، من : الاصالة والصدق والتضحية وغيرها من المثاليات مما يدخل في علم الجمال ، واخيرا تأتي الروح لتكشف ، عن طريق الرمز ، كنه كل ذلك كانعكاس للحقائق السماوية على الارض ، بل ولما وراء ذلك من الحضور الالهي نفسه : حقيقة كل شيء ، ومجال ذلك هو العلم اللدني اى العلم الالهي ـ على المختارين من اصحاب النورانية ، من : الانبياء والصديقين والاولياء.

وفي هذا الاطار يقول سيد حسين نصر ، في تقديمه ، ان بوركارت فتح بعمله هذا ، كتاب الفن الاسلامي الذى كان مغلقا بمعانيه الرمزية ، وحقق للفن الاسلامي ما سبق ان حققه كومارا زوامى (Kumara Swamy) عندما بيّن رمزية فن الشرق الاقصى واوضح مبادئه الروحية ، مما كشف لقراء اللغة الانجليزية عن اعماق الفن الهندسي التي لا تصدق ، وبالتالي عن اعماق فن اوروبا العصور الوسطى الى حد كبير .

والحقيقة ان بوركارت ، بفضل دراساته العميقة في علم التصوف الى جانب دراسته الكبيرة بالفن الاسلامي ، كان مؤهلا لان يقوم بهذا العمل الذى يعتبر ، بحق ، تجديدا في دراسة الفن الاسلامي ، وان كنا نرى فيه ـ في نفس الوقت وكما هو الحال في المحاولات التي تهدف الى تطبيق منهج واحد على الدين والعلم معا ـ طريقا زلقا قد لا يستطيع السير فيه الا المتخصصون وحدهم . فالمؤلف يرى في مقدمته للكتاب ان نموذجا واحدا من الفن الاسلامي ، مثل الجامع الاموى في قرطبة او جامع ابن طولون في القاهرة ، يمكن ان يعبر عن روح الاسلام وما فيه من الانسجام ، بشكل لا يتحقق في مجالات الثقافة الاسلامية الاخرى . فالتضاد والتنافر يوجد في علوم الدين ـ سوى القرآن الكريم ـ وكذلك النظام الاجتماعي . واذا كان هنالك استثناء فانه يوجد في الفن ثم في علم التصوف ، وان كان بطريقة خاصة به ، حيث انهما يتفقان وروح الاسلام ، دون غيرهما .

فمادة الفن هي الجمال ، والجمال في المصطلح الاسلامي صفة الهية : انه الغبطة ببساطة . والفن عندما يفهم بشيء من الانفتاح العقلي يؤدى الى فهم الحقائق الروحية التي تكمن في اصل عالم كوني وانساني واحد . ان تاريخ الفن هو غير التاريخ بمعناه البسيط : ان موضوعه ، هو : من اين يأتي جمال الدنيا ، والى اين يغيب هذا الجمال ؟ الامر الذى يهدد ـ بفضل التقنية الحديثة ـ كل وجه الارض .

عناصر الموضوع :

وهكذا كان على بوركارت ان يجيب في موضوع لغة الفن الاسلامي ومعناه على السؤال الذى طرحه في المقدمة ، عن : منابع هذا الفن الروحية التي تصدر عن الله واليه تعود . اما عن عناصر الموضوع فقد فرقها على ثمانية ابواب تتراوح فصول كل منها ما بين الفصل الواحد والثمانية فصول ، على الوجه الآتى :

١ ـ **تصدير** ، في فصل واحد ، عن : الكعبة .

٢ ـ **مولد الفن الاسلامي** :

١ ـ الوحى الثاني .
٢ ـ قبة الصخرة .
٣ ـ الامويون .
٤ ـ مشتتا .
٥ ـ المسجد الاموى الجامع في دمشق .

٣ ـ مسالة الصور :

١ ـ كراهية الصور : الحركة اللاايقونية .
٢ ـ الصور الفارسية الصغيرة : المنياتور الفارسي .

٤ ـ لغة الفن الاسلامي العامة

١ ـ الفن العربي ، والفن الاسلامي .
٢ ـ الخط العربي .
٣ ـ التوشيح : الارابسك .
٤ ـ الشكل الكروي والشكل المكعب : المقرنص (الدلايات) .
٥ ـ كيمياء الضوء .

٥ ـ الفن والشعائر (الطقوس)

١ ـ الطبيعة ودور الفن المقدس .
٢ ـ المحراب .
٣ ـ المنبر
٤ ـ الاضرحة
٥ ـ فن الزى (الملابس)

٦ ـ فن بلاد الاستقرار ، والفن البدوى :

١ ـ الاسر الحاكمة والجماعات العرقية .
٢ ـ فن السجاد .
٣ ـ فن الفرسان .

٧ ـ التواليف (المنشآت) :

١ ـ الكثرة في الوحدة .
٢ ـ مسجد القيروان الجامع .
٣ ـ مسجد قرطبة الجامع .
٤ ـ جامع ابن طولون في القاهرة .
٥ ـ مدرسة السلطان حسن فى القاهرة .
٦ ـ المساجد العثمانية .
٧ ـ مسجدا شاه فى اصفهان .
٨ ـ تاج محل .

٨ ـ المدينة :

١ ـ التخطيط الاسلامي للمدن .
٢ ـ الفن والتأمل .

ما بين الشكل والمضمون :

ان النظرة العابرة الى عناصر الموضوع وترتيبها بهذا الشكل قد توحى الى مؤرخ الفن بأن ثمة غرابة فى الخطة التى سار عليها المؤلف . فعلى مستوى الشكل يظهر نوع من عدم الالتزام بالترتيب التاريخي المنطقي فى دراسة النماذج الفنية موضوع الاهتمام ، كما تاتي عناصر كثيرة فى غير المواضع التى الف مؤرخو الفن الاسلامي وضعها فيها من حيث التقديم والتأخير ، وهو الامر الذى يستحق التنويه .

الشكل :

فمن حيث الترتيب الزمني نجد ان تصوير « المينياتور » الفارسي الذى ازدهر بعد الغزو المغولي للمشرق الاسلامي فى القرن الـ ١٣ م يأتي مباشرة بعد الفن الاموى الذى ظهر قبل منتصف القرن الـ ٨ م ، وبعيداً قبل نماذج العصر العباسي المبكرة ، مثل : مسجد قرطبة وجامع ابن طولون ومدرسة السلطان حسن ، التي وضعت جنباً الى جنب مع المساجد العثمانية والصفوية ، وكذلك ضريح تاج محل الذى يرجع الى القرنين الـ ١٦م والـ ١٧م . ومثل هذا يمكن ان يقال عن موضع الفصل الخاص بالفن العربي والفن الاسلامي فى الباب الرابع ، وما يتعلق به من : فن مواطن الاستقرار والفن البدوى فى الباب السادس ، وكان من المتعارف عليه ان يكون البدء بدراسة هذه الموضوعات كمقدمات اساسية لشرح الظروف التي تكون فيها الفن الاسلامي ، ومنها محاولة القاء الضوء على

المشكلة التي ما زالت موضع جدل بين الدارسين ، وهي : مسألة توصيف حضارة هذا الفن ، وهل هي عربية ام اسلامية ؟

والمهم ان هذا الذي يظهر وكأنه عدم انسجام في الترتيب الزمني للموضوع ليس في حقيقة الامر كذلك . فالمؤلف على دراية جيدة بالتاريخ الاسلامي ايضا ، وهذا ما يظهر في نظراته العميقة في تاريخ الامويين وتاريخ الاسر الحاكمة والجماعات العريقة ، من : الترك والايرانيين والمغاربة ، مما يمكن ان يكون مفيدا لدارس التاريخ الاسلامي حقا . اما هدفه من عدم الالتزام بالترتيب الزمني الصارم ، وتنقلاته البعيدة فيما بين آثار القرن الـ ٨م وآثار القرن الـ ١٢م بل والـ ١٦م في كل من المشرق والمغرب ، فهو البرهنة بالدليل المادي على **وحدة الفن الاسلامي** ، **بصرف النظر** عن حواجز الزمان والمكان . **فوحدة الفن الاسلامي هي السمة العجيبة التي تميزه عن بقية الفنون العالمية ـ باستثناء الفن البوذي وحده ـ وهي نابعة من روح الدين الاسلامي ، دين الوحدانية او التوحيد الالهي .**

المضمون :

اما على مستوى المضمون فالملاحظ ان الخطة تحوي عناصر متنوعة ، بعضها غير مألوف بالنسبة لمؤرخي الفن ، وبعضها لم ينل من اهتمام الدارسين مثل ذلك القدر الذي اولاه اياها بوركارت من حيث الكم والنوع . وشرح ذلك لا يتأتى الا بعرض موجز لمحتويات الكتاب واهم ما تضمنته من افكار ، وان كنا نحب الاسراع بالاشارة الى بعض العناوين التي تثير فضول الناظر ، مثل : الوحي الثاني ، والشكل الكروي والمكعب ، وكيمياء الضوء ، والطبيعة ودور الفن ، والكثرة في الوحدة ، واخيرا الفن والتأمل . (1)

الكعبة أصل العمارة الاسلامية :

واذا كان من المنطقي ان يبدأ المؤلف كتابه بباب تمهيدي عن الكعبة ، فان هذا لم يكن مألوفا لدى الدارسين الذين اكتفوا بتحديد دور الكعبة في العمارة الاسلامية ، من حيث انها تحدد اتجاه المحراب في المساجد ، وما يترتب على ذلك من تخطيط لبيت الصلاة بحيث يتعامد جدار القبلة مع محور المحراب والرواق الاوسط . والحقيقة أن بوركارت جعل من الكعبة الاصل الذي انبنت عليه كل تقاليد العمارة في الاسلام . فالكعبة من حيث الشكل والصفات هي النموذج الاول للفن الاسلامي ، اذ تعبر عن جرثومة هذا الفن على مستويات الرمز الداخلي والشعائر والوثيقة الصلة بالشكل . فهي حلقة الاتصال بالديانة الابراهيمية ، ام ديانات التوحيد السامية ؛ وعن هذا الطريق تصبح المركز بالنسبة للديانات السماوية الاخرى التي تنبثق منها ، كما تنبثق الفروع من اصل الشجرة .

فالشكل التكعيبي يؤكد اصل الكعبة الإبراهيمي ـ فقدس الاقداس في معبد سليمان له نفس الشكل ـ وجوانبها الاربعة او اركانها تقابل الاتجاهات الاصلية التي ترتبط بفكرة المركز ، من حيث ان الاتجاهات الاربعة هي اركان العالم او دعاماته . اما الكسوة فلها رمز تجريدي خفي يعني معاملتها كجسم حي ، بينما تأتي قداسة الحجر الاسود من حيث انه حجر نيزكي سقط من السماء .

والكعبة بصفتها مركز العالم تمثل نقطة تقاطع محوري السماء ، وعلى سمتها تكون بيوت الملائكة ثم العرش الذي تطوف حوله الارواح السماوية ، او تدور معه في حقيقة الامر . وهكذا فان الطواف في الحج يمثل دوران السماء حول محورها القطبي في مقابل الكعبة ـ ولذلك كانت فكرة الطواف في كل المعابد القديمة .

---

(1) انظر على التوالي : باب ٢ ، فصل ١ ، ٤ـ٤ ، ٤ـ٥ ، ٥ـ١ ، ٧ـ١ ثم ٨ـ٢ .

والاتجاه نحو نقطة واحدة في الصلاة وهي الكعبة ، **يفصح عن اتحاد الارادة الانسانية في الارادة الكونية** . وهو الامر الذي يختلف عن اتجاه الكنائس المسيحية التي تتوازى محاورها بسبب اتجاهها نحو مشرق الشمس الذي يمثل في الانقلاب الربيعي صورة المسيح في عيد الفصح . وشعائر الحج ترتبط بالكعبة بطريقتين مختلفتين ، وان كانتا تكميليتين ، هما : التوازن الذي يمثله الارتباط بها من حيث الاتجاه ، والحركة الممثلة في الطواف حولها . اما التعري من الثياب المعتادة ولباس ثياب الاحرام فانه يعني تجديد الخضوع لله . وهكذا صارت الكعبة قلب العالم ، اما ما كان فيها من اصنام فهي تمثل الشهوات التي تمنع من ذكر الله ، وتحطيم الاصنام عند فتح مكة هو امثولة الوحدانية ، اى : الوعي بأن لا اله الا الله .

وهكذا اصبح تحريم الصور دعامة من دعائم الاسلام ، رغم ما في القرآن من الرمز ، عندما يتكلم عن : وجه الله ، ويد الله ، والعرش الذي يستوى عليه .

وعن طريق الكعبة بصفتها النقطة التي يتجه اليها المؤمنون في الصلاة ، والمركز الذي يرمز الى اتحاد الارادة الانسانية والكونية ، والقلب الذي يعبر عن الوعي بالوحدانية الربانية ، ربط المؤلف باستاذية فذة بين كل مساجد الاسلام والكعبة ، وجعل العمارة الاسلامية في كل انحاء العالم وكأنها بناء واحد ، ان لم يمكن ادراك وحدته الكلية على مستوى المنظور فانها تكون ممكنة على المستوى الروحي ، اى من منظور التأمل العقلاني الصحيح .

فالجامع ليس فيه مركز مقدس كالكنيسة والمعبد ، وذلك ان المحراب يقتصر دوره على تحديد اتجاه القبلة ، والمساحة في المسجد تحيط بالحرم المكي . وهكذا فعندما تحولت بعض كنائس الشام الى مساجد جعل امتدادها الطولي عرضا في اتجاه القبلة ، وبذلك اصبحت اعمدة الاروقة تعطى شعورا بالراحة ، وهو ما يتفق مع فكرة السكون في الفراغ وليس الحركة ، وهي حالة التوازن التي تعبر عنها العمارة الاسلامية في كل اشكالها ، بسبب اتجاهها نحو المركز الارضي — وهذا ما يظهر في جامع دمشق بشكل جلي .

وقبة الصخرة في القدس ترتبط بالكعبة عن طريق قصة الاسراء والمعراج . فالاسراء كان الى الصخرة ، والمعراج بدأ من الكهف اسفلها ، والكهف هو القلب اى اعمق اعماق الضمير الانساني . وابواب قبة الصخرة الاربعة باتجاهاتها الاصلية هي الاخرى شكل رمزى لمركز العالم الروحي ، مثل الكعبة . وبعد ذلك فان قبة الصخرة تمثل التزاوج بين السماء والارض في القبة المدورة وقاعدتها المربعة ، اى بين الشكل الكروى والشكل المكعب بأصولهما القديمة في النموذج الكوني . وهكذا يصبح البناء المكعب الذي تغطيه القبة هو النموذج المثالي لبيت الصلاة في المسجد ، ثم في اضرحة الاولياء والامراء ، كما يظهر في العمارة العثمانية التي طورته في كل اشكاله المتنوعة . ففي العمارة العثمانية اصبحت القبة تعبر عن السلام والاسلام بمعنى الخضوع ، بينما تعبر المنارة التي تشبه الابرة وهي ترتفع بقوة نحو السماء عن الشهادة بالوحدانية الربانية .

اما مدرسة السلطان حسن ، بتخطيطها التكعيبي المثالي ، فان الصحن فيها يمثل مكعبا هائلا من النور تحيط به المصليات الاربعة المعتمة بالظلال . وهذا الصحن يعتبر العمل المعمارى الرئيسي في مجمع المدرسة الضخمة ، فهو مكعب من النور والفضاء يمثل شكلا معاكسا للكعبة . والمصليات الاربعة التي خصصت في المدرسة لمذاهب اهل السنة الاربعة لها — مثل جدران الكعبة او اركانها الاربعة — رمزها في الاسلام . فكل اربعة مبادىء ترتبط بخامس هو اساسها ومركزها :

فالخلفاء الراشدون اربعة يسيرون على منهج النبي وهو الاصل الخامس ، ودعائم الاسلام اربعة هي : الصلاة والصوم والزكاة والحج ترتبط بخامسة هي الشهادة . وعلى هذا النسق يكون زواج الرجل باربع نساء ، وبالتالي يكون لفناء الدار اربعة جوانب تنفتح عليها اربعة مساكن مستقلة .

والباب الخارجي الذي يضيق في مدرسة السلطات حسن مع الارتفاع يشبه مشكاة مفرغة في الحجر ، تحوي كهفا كاملا من المقرنصات (الدلايات) يجعل من داخل البناء وكأنه البللور . وعلى جانبي الباب من الخارج شرائط من النحت الزخرفي وافاريز مستطيلة من النحت البارز ، تذكر ببوابات آسيا الصغرى السلجوقية وبوابات التيموريين ثم مباني الصفويين . وهذه البوابات تمثل رمزا قديما جدا للشمس ، يرتبط بفكرة ان الانقلاب الفصلي يمثل بوابة السماء .

ومثل هذا الرمز يظهر في بوابة جامع الشاه (مسجدي شاه) في أصفهان بمنارتيه الصاعدتين على الجانبين ، وهي ترمز ايضا الى العظمة والسلطة ، كما هو معروف لدى الترك والفرس . ولرمز بوابة السماء هذا علاقة بالتشيع في ايران ، حيث يؤثر عن النبي قوله : انا مدينة العلم وعلي بابها . وعن هذا الطريق فان محراب جامع الشاه في أصفهان ، الذي يوحي في نفس الوقت بشكل قوس النصر في ابهى نماذجه ، يعتبر بطريقة ما : الباب الى ما لا يرى ، والايوان الذين يقابله هو وجهه ، والبوابة الخارجية هي الباب الى العالم الاخر .

التجريد سمة اساسية في الفن الاسلامي :

اذا كانت الكعبة من حيث الشكل والرمز تمثل أصل العمارة الاسلامية ، فان التجريد ـ في كتاب بوركارت ـ يعبر عن السمة في الفن الاسلامي . واذا ظهر التجريد في العمارة التي تكون لها قيمة نوعية من وجهة النظر الهندسية بفضل ابعادها الغيبية والتاملية ، فمن باب اولى ان يظهر بشكل اوضح في الزخرفة ، من : نحت وفسيفساء ونقش خطي ، بل وكذلك في صور « الميناتور » الفارسية ، وان اعتبرت خارجة نوعا ما عن اطار المفاهيم التشكيلية الاسلامية . والتجريد هنا يختلف عن التجريد في الفن الاوروبي الحديث الذي اراد تحرير الانسان من قوالب الحياة الآلية الجامدة فانطلق به الى آفاق اللامعقول . فالتجريد في الفن الاسلامي يختلف عن اسفاف اللامعقول من حيث انه : رؤية روحية للاشياء ، بمعنى رؤيتها في شكلها النوعي وليس في شكلها الكمي .

ومع ان النصوص الاسلامية من القرآن والحديث لا تعتبر المورد الذي تستقي منه اشكال التجريد في الفن الاسلامي ، فمن الواضح ان التجريد مرتبط بقاعدة تحريم الصور التي ارتبطت بتحطيم ماكان في البيت الحرام من الاوثان ، ومحو ماكان على جدران الكعبة من الصور . ولكنه لما كان من غير الممكن قيام فن جديد من لاشيء ، كان من الطبيعي ان توجد جرثومة التجريد فيما ورثه الاسلام من تراث الشعوب المفتوحة . فالاسلام الوليد لم يعرف الفن ، لان الفاتحين العرب ظلوا معظمهم بدوا لا يحتاجون الى الفن ، مما يعني ان حاجة الشعوب المفتوحة الى الفن كانت السبب في خلق فن جديد مناسب لتعاليم الاسلام . فلقد ولدت تلك الحاجة الى الفن عند اصحابها نوعا من التوتر النفسي ، الذي يمكن ان يشبه بحالة التشبع في المحلول المركز التي تسبق حالة التبلور ، التي تمثل بدورها مولد الفن الجديد في اشكاله البللورية المنتظمة . والتشبع هنا ليس الا رمزا للقوى الغريزية الخلاقة في التقاليد الموروثة .

هكذا ظهرت الوحدات الزخرفية من ساسانية وبيزنطية موشحة بالجواهر والعقود في قبة الصخرة ، وهي ترمز الى دولة الاسلام العالمية . كما اتضح تفاعل

العنصر الافلاطوني الكامن في الفن البيزنطي ، بما يمثله من الحكمة التاملية ، مع الفكرة الاسلامية التي تؤكد الوحدانية الالهية في مظهر الابدية والتجلي . واذا كانت قصور الامويين الريفية قد كشفت عن اعمال فنية وثنية تمثل مناظر الصيد والاستحمام ، فانها كشفت في نفس الوقت عن بشائر الفن الاسلامي الجديد ممثلة في الوحدات الهندسية الايقاعية ، من : مضفرة وملتوية ومعقوفة بعد ان لم تعد افاريز محددة المساحة على الطريقة القديمة ، بل اصبحت موضوعات لاعمال فنية رئيسية ، كما هو الحال في نقش واجهة قصر مشتا الواسعة ، الذى يوصف بانه نحت له صلة بالخيمة اكثر منه بالعمارة الحقيقية . فالافريز الذى كان ساكنا في النقوش القديمة اصبح - بفضل المساحة والوحدات النباتية والحيوانية الاسطورة التي تذكر رموزها بالهند اكثر من اليونان - عنصرا متحركا او ايقاعيا .

وبذلك بدات الزخرفة الاسلامية المكررة في قصور الامويين الريفية ، وهي تؤلف بين الاشكال المتنوعة والعناصر المختلفة ، وتدخل عن هذا الطريق الى مجال ما هو وعي وما هو لاوعي ، من الرموز القديمة التي تطابق في مداهبها الروحية معانيها . فكان الفن الزخرفي الاول في الاسلام قد تقدم بشكل ما على نفس **العمارة التي تمثل وعاءه** .

واذا كان بعض امراء الامويين قد تساهل في استخدام اشكال من الحيوانات الاسطورية كوحدات زخرفية في قصور الراحة الريفية ، فان هذا لايعني كسر قاعدة تحريم الصور . هذا ما تؤكده بساتين الفسيفساء البيزنطية الطابع على حيطان جامع دمشق ، حيث لا يوجد اى تصوير انساني او حيواني ، رغم ان المقصود بالتحريم في الاسلام هو صورة الاله فقط .

والحقيقة ان سبب انكار تصوير الكائن الحي في الاحترام الواجب للسر الالهي المكنون، في كل مخلوق . ولما كانت الصورة تدفع الانسان الى التامل فيما هو خارج عن ذاته ، فان هذا ما يفسر ابتعاد الفن الاسلامي عن تصوير الشخوص الانسانية واهتمامه بما يحيط بالانسان قبل كل شيء : من حيث ان صفته الاولى هي التامل . وبناء على ذلك اصبحت وظيفة الفن الاسلامي اشبه بوظيفة الطبيعة العفراء كالصحراء مثلا ، وهو الامر الذى يؤكده زخرف الوحدات النباتية المجردة خلال ايقاعه الذى لاينقطع ، وعبر نسيجه الذى لا نهاية له ، تماما كما يمكن للنهرالجارى او الفتيلة المشتعلة او اوراق الشجر المهتزة في مهب الريح ان تنزع الوعى من وثنيته الباطنية .

ورغم ما هو معروف تاريخيا من ان الحركة اللايقونية ، المناهضة للصورة التي عانت منها الكنيسة الارثوذكسية اليونانية كانت رد فعل لتحريم الصور في الاسلام ، فان بوركاوت يشكك في ذلك على اساس انه رغم اختلاف النظريتين ، الاسلامية والمسيحية ، اختلافا بينا في هذا الامر فانهما تشتركان في قاعدة واحدة ، هي :

نظرية طبيعية الانسان التصورية اى التخيلية . هذا المنطلق ينتقل الى اعتراف اساتذة علم الباطن من المسلمين ، مثل محيي الدين بن عربي ، بمعنى الصور وشرعية محتواها الذاتي عند المسيحيين .

الصور . هذا ما تؤكده بساتين الفسيفساء في الاسلام هو التعبير عن تحريم المفاهيم الوثنية . ورغم ذلك فان المسلمين الآريين من محبي الصور : كالفرس والمغول ، التزموا بمبدا تحريم الصور وادانة تقليد عمل الخالق . يتضح ذلك في عدم ظهور الابعاد التي تمثل الطبيعة : كوضع الجسم الانساني في الضوء والظلال ، والاكتفاء بتصوير الحيوان في مجرد خطوط كتلك التي توجد على شعارات الفرسان المعروفة بالرونك .

هذه المبادىء التزم بها فن « المينياتور » الفارسي الذى ظهر ، مع قدوم السلاجقة من آسيا الوسطى ، وثيق الصلة بفن الخط العربي عندما ترجمت كتب الطب والحيوان والنبات ، ثم انه طبق بعد ذلك فى كتب القصص الشعبية ، مثل مقامات الحريرى ، قبل ان يزدهر بعد الغزو المغولي ، وهو متأثر بالتصوير الصيني ، على عهود الايلخانيين والتيموريين ثم الصوفيين . ومناظر الريف فى صور المينياتور الفارسية تظهر كنوع من النغم الفردوسى ، فهى ريف نوراني بغير ظلال ، كأنه مضىء من الباطن — والضوء كالكينونة بالنسبة للموجودات المحدودة ، ففي النظام الرمزى لهذه المسألة : ان تكون مرئيا يعني انك موجود ، والاشياء تكون موجودة فقط فى الحد الذى تشارك به فى ضوء الوجود . وفى هذا المجال تصبح الاعمال الساذجة من هذا التصوير فى حقيقة الامر حكمة ، وذلك ان المهم هو رؤية الاشياء فى شكلها النوعى وليس فى شكلها الكمي .

واذا كان ازدهار فن المينياتور الفارسي له علاقة بتساهل الوسط الشيعي الذى لا يفصل بين الشريعة وبين الايحاء الحر بطريقة حاسمة ، فان انهيار هذا الفن عند اول احتكاك له بالفن الاوروبي المعاصر لا تفسره الا علاقته الهامشية بالاسلام .

واذا كانت صور المينياتور الفارسية لا تمثل الا ظاهرة هامشية في الفن الاسلامي ، فان الخط العربي الذى كان يصاحبها يعتبر اشرف الفنون الزخرفية واكثرها اصالة وانتشارا فى عالم الاسلام ، لا يضاهيه فى ذلك الا التوشيح (الارابسك) الذى يمثل تأليف من اشكال نباتية واعمال هندسية مضفرة ، والذى كان يتراوح معه فى الزخرف المعمارى .

والخط العربي يمثل مبحثا يخرج عن نطاق الزخرفة ، من : واقعية وتجريدية او رمزية ، الى موضوع اللغة المشتركة للفن الاسلامي ، اذ يطرح مشكلة تسمية هذا الفن ، وهل هو فن عربي ام فن اسلامي ؟ وهي المسألة المطروحة بالنسبة للحضارة الاسلامية ككل ، مما دعا الى توصيفها بالعربية وبالاسلامية معا : كحل توفيقي او تلفيقي لهذا الاشكال الذى يختلف بشأنه المسلمون من عرب وعجم ، والعرب من مسلمين وغير مسلمين .

والحقيقة ان صفتي العروبة والاسلام تختلطان هنا حتى يصعب التفريق بينهما . فاذا كان كثير من عناصر الفن الاسلامي الاول قد اخذ من تراث الشعوب المفتوحة فان هذا الفن المبكر حوى ايضا عناصر عربية كثيرة ، وخاصة فى شكلها التعميرى بفضل انتشار اللغة العربية التي عملت بدورها على نشر العروبة وتمثلها بالاسلام . واذا كان من الصحيح ان عبقرية العرب تمثلت فى لغتهم ، فان قصر تلك العبقرية على مجالي الايحاء الصوتي والحدس الوجداني ، اللذين يمثلان تعليل كل لغة فقط ، والقول ان العرب لايرون الاشياء على قدر ما يسمعونها ، يعتبر تعميما خاطئا . فلقد اثبت الفن الاسلامي ان العربي ، رغم عقله السريع الحركة (الديناميكى) وذكائه التحليلى ، ليس اقل الناس تأملا فى كنه الاشياء المنظورة . فالتأمل لايحد بحالات السكون البسيطة ، بل يمكن ان يتتبع الوحدة الفنية خلال الايقاع ، وهو ما يشبه انعكاس الحاضر الازلى فى مجرى الزمن . وهذا ماتعبر عنه عناصر التوريق الزخرفي بفضل صفتي الترتيب والانتشار فى نظام المنظور ، وكذلك عناصر التضفير المتداخل الذى يجب قراءته بتحرك العين مع مجراه بفضل الانشاء وقوة التكافؤ . والتوريق او التضفير او ما يدخل فى معناهما مما يسمى بالتوشيح (الارابسك) هو فن تجريدى يميز العبقرية العربية اولا وقبل كل شيء . ومن هذا الوجه يعتبر الشعر العربي نوعا من التوريق العقلي واللغوى ، وليس وفرة في الصور الموحى بها .

واللغة العربية في شكلها القرآني لابدانيها شيء في ان تتحول الى فن . فالاعمال القرآنية تشبه ذبذبة روحية هي التي تحدد اشكال ومقاييس الفن الاسلامي ، والاسلوب القرآني يحقق عن طريق الروح حالتي الراحة والتطهر . وهكذا اصبح الفن التشكيلي في الاسلام يعكس بطريقة ما الكلمة القرآنية الموحى بها ، وان كان من الصعب الامساك بطرف هذا المبدا . وبفضل الكتابة ، وهي اكثر الفنون الاسلامية عروبة في كل العالم واشرقها ، اكتسب الفن الاسلامي صفة « العربي » . والحقيقة ان شيئا ما لم يشحذ المشاعر الجمالية في الشعوب الاسلامية كما فعل الخط العربي . ومقاييسه الجمالية تتلخص في التاليف بين الاستقامة الهندسية العظيمة وبين اكثر الايقاعات اللحنية العذبة ، فقطباه هما : التوازن والخلود .

وبالمقارنة بين الخط الصيني والخط العربي مثلا يتضح الاختلاف الوظيفي بين كل منهما . فالصيني خط مرئي (صوري) بفضل استخدام الفرشاة ، بينما العربي صوتي (سماعي) بفضل تخطيط القلم الدقيق الذى يمكنه من التحديد والتضفير والايقاع المستمر . والصيني يسير في خط راسي يذكر بعلم الآلهة النازلة من اعلى الى اسفل ، بينما العربي يسير افقيا من اليمين الى اليسار حيث موقع القلب ، فكانه يتقدم من الخارج الى الداخل اى من الظاهر الى الباطن . والاسطر المتتالية افقيا في الكتابة العربية تمثل جسم النسيج ، فهي رمز لحمته وسداته ، رمز عبور محاور الكون ، رمز عملية دوران الايام والشهور والسنوات .

واشهر الخطوط المستخدمة في الزخرفة هي : الكوفي الذى يمثل الاستقرار او السكون ، والنسخى الذى يمثل السيولة او الحركة . ومن الكوفي انواع ؛ هي : القائم والمزهر والمضفر . اما الخط الفارسي فهو نوع من النسخى اللؤلؤى ، له سيولة الهواء ، والمغربي يحتفظ بتوليفة قديمة من الكوفي والنسخى ، بينما التركى العثماني شرقي ، ولكنه يحب تاليف انواع من العقد السحرية وتخطيط الشعارات (الطغرى) . واغرب الخطوط هو ذلك المزيج من العربي والصيني لدى المسلمين في مقاطعة سيكيانج .

واهم رموز الكتابة يتمثل في التشبيه بين « كتاب العالم » و « شجرة الخليقة » ، وهما الرمزان المعروفان في التصوف الاسلامي : فحروف الكتابة اشبه بالاوراق من الشجرة ، والكلمات والجمل تشبه الفروع ، واصل الشجرة هو حقيقة الكتاب الكلية .

هكذا حلت الكتابة في الفن الاسلامي محل الصورة ، في شكل آيات قرآنية ومدائح نبوية واشعار ماثورة ، ودخلت في تاليف التوشيح الى جانب التوريق والتضفير ، وفي مدرسة السلطان حسن بالقاهرة تتمثل اجمل قطع الزخرفة في افريز الخط الكوفي الذى يجرى على طول الحيطان عند تلاقيها باصل القبة ، فهو يتدفق نحو الصحن وربما كان يدور حول كل الحوائط . وحروف هذا الخط كبيرة جدا ، وهي تقف متعاظمة في موجات متتابعة من دروج الورق (الطومارات) ، في حركة متوالية بفضل التضاد الذى يزيد في صفاتها القدسية . وهنا يحق للمؤلف ان يسجل : ان اصداء الآية القرآنية لاتظهر في شكل مرئي كما تظهر في هذا المكان .

عناصر الفن الاسلامي ما بين الوظيفة والرمز :

عناصر الفن الاسلامي وثيقة الصلة بالشعائر الدينية ، رغم ان الاسلام لايعرف الطقوس كما هو الحال في المسيحية . فوظيفة الفن المقدس الاساسية هي تقديم الاطار المناسب للشعائر ، الى جانب حمايتها واضفاء البهاء عليها . ومن هذا المعنى اشتق اسم الرواق في بيت الصلاة في المسجد ، تعبيرا عن الجمال الصافي . وفي اطار هذه الافكار ، ولما كان

الجسم يشارك في اداء الصلاة تطلب الامر تطهيره بالوضوء الذي يؤكد حسن النية ، وهذا مايذكر بالعلاقة بين تطهير الجسم وبين المفهوم الجنسي في الاسلام .

والوقوف والركوع والسجود في الصلاة تعبر عن التميز عن الحيوان والخضوع لله ثم الاستسلام لقدرته ، وهي بعد ذلك تعبر عن علو الروح وافقية الوجود ثم البعد عن المنبع الالهي . **اما عن معادلة هذه الحركات في الرمز بقلقة الصليب ، فامر لاندري كيف تهيأ للمؤلف .**

ولقد كان لحركات الصلاة هذه اثرها في فن الزي الاسلامي ، رغم انه لاتوجد ملابس كهنوتية في الاسلام .

فالسنة النبوية تحدد طبيعة الملابس الاسلامية التي يجب ان تكون فضفاضة تخفي الجسم وتناسب حركاته في الصلاة ، وتتصف بالبساطة الروحية التي تحقق الهيبة . والعمامة على الراس هنا تعبر عن عظمة الاسلام ـ وتغطية الراس تقليد سامي قديم يعبر عن رهبة التبجيل . وهذه السمات في الملابس تخفي الاختلافات الاجتماعية ، باستثناء بعض ثياب رجال البلاط والزهاد . ولاشك ان غيبة الصور في الفن الاسلامي كانت سياق اهتمام المسلمين بفن الملابس ، وهو الذي حقق استمرارها على المستويين الزمني والاقليمي ، مما يعبر عن ايجابية الامة . وهنا يشير المؤلف الى ان تحول العرب والمسلمين الى الملابس الاوروبية يعتبر تحولا من حياة التامل الى طريقة الحياة الحديثة بمعنى النزول الى المستوى الادنى ، فالملابس الاوروبية ابتكرت لتقضي على نماذج الحياة الاسلامية . والحق ان الملابس الاسلامية تعبر عن ان الانسان مخلوق في هيئة الله ، لان كسوة الجسم تعني الابتعاد به ، مثل الذهب ، عن اعين الناس .

ومع ذلك فالمحراب ليس مكانا مقدسا في المسجد ، فوظيفته هي تحديد القبلة . ومع انه يمكن ان يكون مشتقا من الكنائس القبطية او المعابد اليهودية ، فهذه مسالة عابرة . والمهم ان جوفته تعود الى عالم الرمز العريض : فالعقد في اعلاه يمثل السماء وقاعدته تمثل الارض . اما شكل الصدفة البحرية التي قد تشكل العقد فهي مرتبطة بالدرة التي خلق منها العالم ، فالمحراب اذن هو الكهف الذي يمثل القلب الذي يسمع كلام الله .

والمنبر ليس بكرسي الاسقف ولا عرش الملك ، بل يجمعهما معا بما يمثله من سلطة روحية ودنيوية . ودرجاته التي تتراوح ما بين ٣ درجات و ١١ درجة ، زودت في العصر السلجوقي بمظلة في اعلاها وباب في اسفلها مما زاد في رمزية المنبر ، اذ اصبح سلم العالمين الذي يتدرج من عالم الجسد السفلي الى عالم النفس ثم الروح واخيرا العرش . اما ما جرت به العادة ، منذ وفاة النبي صلى الله عليه وسلم ، من عدم الجلوس على الدرجة العليا للمنبر فان ترك المستوى الاعلى خاليا له معان رمزية يمكن ان تتفق مع الرموز البوذية والمسيحية التي تعبر عن الوجود غير المرئي للعقل .

والقبة التي ترمز الى السماء تطورت في العمارة الاسلامية حتى بلغت درجة الكمال عند الفرس ، وربما كان لها تاثيرها على قباب الطراز القوطي في العمارة المسيحية ، رغم اختلاف النظرة الدينية . فالوحدة في المسيحية اختلاف النظرة الدينية . فالوحدة في المسيحية تكون مع الله بينما هي في الاسلام وحدة لذاتها .

وفي الزخرفة يتكون التوشيح (الارابسك) من اشكال نباتية (توريق) واعمال هندسية متداخلة (تضفير) ، والاول يمثل الايقاع بينما يمثل الثاني حالة التبلور . والتوشيح ـ بما فيه من توريق وحدته الكرمة ، شجرة الحياة ، او حشيشة اليهود (الاكانثوس) او النخلة ، ومن حيوانات اسطورية ، تمثل

الاثر الاسيوى ـ يرمز الى حالة دائمة من الايقاع الكونى ، مع مراحل متغيرة وتكميلية من التطور والتوقف، ومن الانتشار والانقباض. واختصار الوحدة الزخرفية فى اشكالها الاساسية يتفق مع قوة باطنية فى كل الفن الاسلامى . فالاسلام دين العودة الى البدء ، اى اعادة الاشياء الى الوحدة .

والتضفير الهندسى الذى يقدم مساحات متناظرة بعضها ممتلىء وبعضها فارغ يتميز بالايقاع والتوازن ، وهو يؤلف عادة بين اشكال نجومية متعددة الاضلاع من طرز متنوعة . وليس من الضرورى أن يتمسك الصانع بالدائرة كقاعدة تقود الرسم ، فهذه مفهومة ضمنا ، والمهم انها تؤدى الى الاتساع من خارج الرسم المربع اصلا . واستمرار النظر الى التضفير يتحول الى نوع من التجربة الايقاعية المصحوبة برضاء عقلانى نابع من الانسجام الهندسى الكلى ، وهى فى النهاية تعبير مباشر عن فكرة الوحدانية الالهية الكامنة فى خلفية العالم المتنوعة بشكل لا نهائى .

وفى المقرنص او الدلايات تأتلف الهندسة بالايقاع فى شكل غير تخطيطى ، بل فضائى كلية ، فهو يوجد فى القبة على شكل حنايا ومشكاوات تتكرر كخلايا النحل العنقودية تبعا لاشعاعات محاورها . فهو شكل يسمح بالانتقال من تدوير القبة الى تربيع قاعدتها ، وبذلك يتميز بصفتى السكون والايقاع بين كل من الشكل الكروى والشكل المكعب ، باصولهما القديمة فى النموذج الكونى الذى تجسده السماء والارض .

وبهذا الشكل تتعدد العناصر فى الفن الاسلامى ، ورغم ذلك فان وحدتها توجد فى كثرتها . انها اشبه بتحليل الشعاع الضوئى الى طبقات من الطيف ، وبناء على ذلك فهى عناصر تأليف تجتمع معا لتشكل طرازا خاصا. واكثر من ذلك فالوحدة فى الفن الاسلامى هى بالضرورة فى الشكل الكلى للبناء الفنى ، وهى لا تتأتى عن طريق وظائف عناصره بل انها الوحدة ذاتها ، توجد فى كل مكان وزمان .

وكل مظاهر الفن الاسلامى تتجمع فى المدينة وهى تعبر ، باتصال مساكنها خارجيا وانفصالها داخليا، عن مبدأ الوحدة فى الكثرة، والكثرة فى الوحدة . والمدينة يمكن ان تعبر عن الجماعة الاسلامية ، وان كانت الجماعة اكبر من معناها ، من حيث أنها : دار الاسلام اى مرفأ النظام والسلام .

الخلاصة :

من هذه النظرات العامة فى لغة الفن الاسلامى ومعناه يتضح أن بوركارت تناول الموضوع من زاوية جديدة فعلا ، وانه اضاف بعدا جديدا الى دراسة الفن الاسلامى ، هو : المغزى الباطنى او الرمزى . واذا كان المؤلف قد قدم فى هذا المجال كثيرا من الافكار الجديدة حقا ما يفيد الباحثين فى التاريخ الاسلامى ايضا والتصوف ، فالذى يمكن ان نلاحظه بهذا الصدد هو ان تلك الدراسة خرجت بالفن الاسلامى ، وبضمنه العمارة ، فى كثير من المواضع من اطاره التشكيلى الواقعى الى رحاب الرمز والتصور والخيال ، مما قد لا يدركه الا المتخصصون فى علم الباطن ، او اصحاب الشفافية الروحية ممن يمكنهم التأمل فيما وراء الطبيعة . والفن يكون عالميا ، كما هو معروف ، على قدر استيعاب الجماهير لمعناه. وهنا نسجل ان المسجد ـ الذى يمثل النموذج الاول فى الفن الاسلامى ـ سمى جامعا لاجتماع عامة المؤمنين فيه من اجل الصلاة . وبناء على ذلك فالخطورة فى تطبيق مثل هذا المنهج على الفن يكمن فى انه قد يؤدى الى اجتهادات تخرج بالموضوع ، الذى هو مادى اصلا ، من نطاق الواقع والحس الى مجال الوهم والتخيل ، كما قلنا ابتداء .

هذا من وجهة النظر عامة ، اما فيما يتعلق بالتفصيلات فملاحظاتنا الرئيسية تتلخص فى أن المؤلف لم يبرز دور العرب فى

تكوين الفن الاسلامي ، ابان نشأته على الاقل . حقيقة انه بيّن تكامل الدور الذي قام به الحضر والبدو في ميدان الفن ؛ ولكنه ظهر وكأنه غمط العرب حقهم عندما الح على انهم ظلوا في معظمهم بدوا لايعرفون الفن ولايحتاجون اليه ؛ بينما اظهر بدو آسيا الوسطى من الترك والمغول ، بل وبدو صحراوات افريقيا من البربر ، على انهم اصحاب مواهب فنية ، يحسنون النظر في الاشياء والتأمل ، ولايكتفون بسماعها مثل العرب . والحقيقة ان العرب لم يكونوا في معظمهم بدوا ، بل ان كثيرا منهم مثل عرب الشام والعراق واليمن كانوا اصحاب حضارة عرفوا المباني العظيمة التي ما زالت آثارها باقية ، والفنون الصغيرة كذلك ، وحياة المباهج والترف ، مما يمكن أن يكون كثيرا من عناصر الفن الاسلامي الناشيء . بل ان كثيرا من واحات الجزيرة العربية عرفت الحياة الحضرية الراقية ، والمثل لذلك واحات اليمامة التي وجدت فيها المباني العالية التي عرفت باسم « البتل » والتي يمكن ان تكون نماذج اولى لمنارات المساجد المرتفعة ، ذات الشكل المربع ، مما اقيم في بلاد المغرب والاندلس .

واخيرا فان التأكيد على ارتباط الفن بالتأمل ، والاشارة الى ان الفصل بينهما هو ظاهرة اوروبية حديثة نسبيا ، نتجت عن الفصل بين الفن والمهن الحرفية ، ثم بين الفن والعلم ، مما ترك آثارا سيئة في الحضارة الاوروبية الحديثة ، فهو امر مقبول . واذا كانت الدعوة الى نبذ هذا التقليد الاوروبي ، وخاصة في اشكاله المظهرية ، مثل الملابس : حيث اشار المؤلف الى ان ارتداء المسلمين حاليا للملابس الاوروبية يعتبر نزولا من المستوى الاعلى الى المستوى الاسفل ، تعتبر هي الاخرى مقبولة ، فان لنا تحفظا كبيرا على المبالغة في ذلك ، والقول : ان الملابس الاوروبية اخترعت من اجل هدم اسلوب الحياة الاسلامية . حقيقة اننا لا نريد ان نصبح صورة ممسوخة من المجتمع الاوروبي ، ولكننا لا نحب أن تفهم هذه المقالة على انها دعوة الى نبذ التقنية الاوروبية الحديثة ، حيث نرجو ان يكون لنا دورنا فيها ، مثلما نحب ان نحافظ فعلا على تقاليدنا الاسلامية ، من فنية وغير فنية ـ وهو التحدي الحقيقي الذي نواجهه في عصر العلم والتقنية الذي نعيشه .

* * *

علم الاجتماع . الطلاب والمجتمع

عرض وتحليل : الفاروق زكي يونس

لعل من الظواهر التي استلفتت نظر المشتغلين بالتعليم الجامعي في الحقبة الاخيرة ذلك الاقبال الشديد من جانب الطلاب على دراسة العلوم الاجتماعية ، ومنها علم الاجتماع . ولم يقتصر الامر على اولئك الذين يتخصصون في هذا الفرع او ذاك من العلوم الاجتماعية ، بل ظهرت اهمية هذه الدراسة بالنسبة للطلاب في مجالات اخرى كالطب والهندسة ، حيث ظهرت اهمية المتغيرات الاجتماعية في مجال الصحة والمرض ، وفي بعض المشروعات الهندسية . بل اصبحت الدراسات الاجتماعية اساسية ولا غنى عنها في المجال العريض للتخطيط والتنمية . والواقع ان انتشار هذه الظاهرة لم يكن قاصرا على الدول المتقدمة صناعيا في الغرب ، بل تشهدها كثير من الدول النامية ، حيث الاعداد الكبيرة من الطلاب في هذه الدول يتجهون الى دراسة العلوم الاجتماعية ، الامر الذى ينبغي ان يحظى باهتمام المسئولين عن تخطيط التعليم الجامعى والعالى في هذه الدول ، بالشكل الذى يحقق استثمارا افضل لهذه الطاقات البشرية الشابة على طريق التنمية المتكاملة اقتصاديا واجتماعيا .

وقد استجاب المشتغلون بالعلوم الاجتماعية لهذه الظاهرة بصور شتى ، من بينها الاهتمام المتزايد بتاليف الكتب الدراسية التي تعرض

* Jerome Rabow. (ed.), Sociology, Students and Society. Goodyear Publishing Co., California, 1972.

بطريقة او باخرى لمضمون علم الاجتماع وقضاياه الاساسية ، وتسد حاجة الطلاب الى المعرفة العلمية فى هذا المجال . والكتاب الذى نحن بصدده يمثل احدى النماذج التي تعبر عن هذه الاستجابة . ولعل الجديد فى هذا الكتاب ان المؤلف وضع فى الاعتبار طلاب علم الاجتماع في خطته لاصدار كتاب فى علم الاجتماع . وقد وضح ذلك من اختياره لعنوان الكتاب « علم الاجتماع ، الطلاب ، والمجتمع » متوخيا ضرورة الربط بين العلم وبين طلاب العلم وبين المجتمع باعتباره موضوع علم الاجتماع ومحصلته وقد استفاد المؤلف جيروم رابو Jerome Rabow فى اصداره لهذا الكتاب من تجربته فى تدريس علم الاجتماع ، حيث يشغل وظيفة عضو فى هيئة التدريس بجامعة كاليفورنيا الامريكية بمدينة لوس انجلوس . ومن ثم ، فمن البديهي ان يعكس هذا الكتاب القضايا الاساسية لعلم الاجتماع فى الولايات المتحدة الامريكية واهتمامات الطالب الامريكي فى دراسته لهذا العلم . على ان ذلك لا يستبعد امكانية الاستفادة من هذا الكتاب وغيره بالنسبة لتدريس علم الاجتماع فى الوطن العربي ، خاصة وان هناك حركة نشطة لتاليف الكتب الدراسية فى علم الاجتماع ، امام الاقبال المتزايد من جانب الطلاب على هذا الفرع من الدراسة .

يمهد الكاتب لموضوع هذا الكتاب بالاشارة الى الدافع لاصداره ، ويشير فى هذا الصدد الى ان الحركة الكبيرة التي شهدها علم الاجتماع الامريكي خلال السنوات العشر السابقة على ظهور الكتاب تكشف عن ظاهرة جديرة بالنظر وهى عدم الاتفاق على اسلوب واحد لتقديم هذا العلم للطلاب الجدد ، علما بان هؤلاء الطلاب ينشدون الواقعية والامانة فيما يتعلمون عن الوسط الاجتماعى المحيط بهم . وفي اعتقادى ان هؤلاء الطلاب بخصائصهم وقيمهم واهتماماتهم الشخصية قد ساهموا كثيرا فى ظهور اتجاهات جديدة ومتنوعة فى تدريس علم الاجتماع ، كما ساهموا فى التمهيد لاتجاه جديد بالنسبة للكتب الدراسية المستخدمة فى المقررات المبدئية لعلم الاجتماع .

على ان ثمة اسبابا اخرى ساهمت بدورها فى ظهور الكتب الدراسية فى علم الاجتماع باعداد كبيرة فى السنوات القليلة الماضية ، منها الزيادة المطردة فى اعداد المشتغلين بهذا العلم نظريا وتطبيقيا ، الامر الذى اثار كثيرا من التحديات في هذا الفرع ، الى جانب التضخم المتزايد فى اعداد الطلاب الذين يتخصصون فى علم الاجتماع . ولعل جاذبية هذا العلم ترجع الى تركيزه على الحياة الاجتماعية فى جملتها . ونظرا لان الحياة الاجتماعية المعاصرة قد تبدو فى بعض جوانبها ناقصة مبتورة ، كما تبدو فى جوانب اخرى خالية من اى مضمون او معنى ، يصبح على المشتغلين بعلم الاجتماع ضرورة الاستجابة لهذه الظواهر ، وان يوجهوا دراساتهم نحو النماذج الكلية فى داخل المجتمعات وفى غيرها من الوحدات الاجتماعية .

هذا الكتاب اذن ، وفى نظر صاحبه ، محاولة للنظر الى المشاكل الملحة للعصر الذى نعيشه في ضوء علم الاجتماع ، باعتبار ان محور الدراسة هو التنظيم الاجتماعى . علاوة على ذلك فان دراسة علم الاجتماع يمكن ان تساعد على بلورة اهتمامات الطلاب وقيمهم ، بل واعادة صياغة هذه الاهتمامات والقيم . ان المشتغلين بهذا العلم لا يقتصرون على وصف وتحليل وفهم العمليات التي تنمو من خلالها الحياة الاجتماعية او اى تنظيم اجتماعى ، كيف تكون الوحدات الاجتماعية وما هي العوامل التي تؤدى الى تفكك هذه الوحدات . حقيقة ان جانبا كبيرا من الدراسات الاجتماعية المعاصرة يدور حول تلك الظواهر المتصلة بالعلاقات بين الناس . وهذه الظواهر ، وان كانت تمثل جانبا هاما من دراسة التنظيم الاجتماعى ، الا انها لا تقوم مقام هذه الدراسة . ومن ثم كان لا بد من التمييز بين دراسة الفرد ودراسة التنظيم الاجتماعى ، وكيف يمكن لمفهوم التنظيم الاجتماعى ان يساعد على تحليل وفهم الحياة

الاجتماعية . وفى هذا الاطار يؤكد الكاتب وجهة نظره والتى تتمثل فى **ان علم الاجتماع هو دراسة التنظيم الاجتماعى** Social Organization

والواقع ان هذا الاتجاه ليس جديدا تماما فى علم الاجتماع ، فقد سبقه اليه عدد من علماء الاجتماع . ولذلك فقد استدرك الكاتب منذ البداية مشيرا الى ان هذه النظرة لا تمثل فى الواقع انحرافا عن الفكر السوسيولوجي التقليدى . ولكن هذه النظرة قد ساعدته على اختيار القراءات التي تضمنها هذا الكتاب . فالكتاب ليس من نوع الكتب المؤلفة ، ولكنه من ذلك النوع الذى يتضمن مجموعة من المقالات والبحوث والدراسات يقوم الكاتب بالتنسيق فيما بينها والتقديم لها والتعليق عليها وفقا لخطة معينة تبرز القضايا الاساسية والمفاهيم التي يريد الكاتب ان ينقلها للطلاب . والخطة التي سار عليها الكاتب فى اصدار هذا الكتاب قامت على اختيار مادته من بين الانتاج العلمى الغزير للمشتغلين بعلم الاجتماع خاصة والعلوم الاجتماعية عامة ، ثم صار تنسيق هذه المواد لمناقشة اربعة موضوعات اساسية هي على التوالى :

١ ــ مقدمة حول المفاهيم الاساسية فى علم الاجتماع .

٢ ــ صورة الانسان فى المجتمع .

٣ ــ انماط التنظيم الاجتماعى .

٤ ــ خلفية المجتمع المعاصر .

وفى اطار هذه الموضوعات الاساسية ينقسم الكتاب الى خمسة عشر فصلا يبدا كل فصل بمقدمة للكتاب يتناول فيها بالعرض والمناقشة النظريات والمفاهيم الاساسية المتصلة بدراسة الجوانب المختلفة للتنظيم الاجتماعى ، كما يقدم فيها الكاتب للقراءات التالية . هذه القراءات تتضمن المقالات او البحوث التي اختارها الكاتب لتوضيح المفاهيم المعروضة . وقد حرص الكاتب في اختياره لهذه القراءات على ان تكون ممثلة للقديم والحديث ، تحقيقا للتوازن بينها ، مع عدم اغفال النظرة التاريخية لعلم الاجتماع . ولذلك فقد تضمن الكتاب سبعة واربعين مقالا وبحثا تغطى الموضوعات الاساسية وفروعها المختلفة التي يتكون منها الكتاب الذى يقع فى ستمائة وتسع وثمانين صفحة والذى نشر عام ١٩٧٢ م ، وها نحن نعرض للافكار الاساسية فيه .

اولا : **مقدمة حول المفاهيم الاساسية :**

تطرح المقدمة اهم قضايا البحث الاجتماعى ، وتناقش اهداف علم الاجتماع واستخداماته ، كما تعرض للتحليل السوسيولوجي من ناحية مستويات هذا التحليل ، مع دراسة للعوامل الخارجية التي تؤثر فى الجماعات ، وتربط فيما بينها . وقبل الدخول فى اية تفصيلات يعرض الكاتب بعض القضايا للمناقشة فى شكل اسئلة :

١ ــ ما هى اهداف المرحلة الجامعية الاولى ؟

٢ ــ ما هي الحرية الاكاديمية ؟

٣ ــ هل للمشتغلين بالعلوم الاجتماعية ان يقوموا بدور نشط فى السياسة ؟

٤ ــ هل عليهم ان يعملوا من اجل التغيير ؟

٥ ــ كيف يمكن ان يكون علم الاجتماع مفيدا لك ؟

فى هذا الاطار يدور البحث حول اغراض علم الاجتماع واستخداماته ، وحول دور المشتغلين بهذا العلم وعلاقتهم بالمجتمع .

ان المعارف العلمية المستمدة من التحليلات السوسيولوجية تزود الطالب ، بل تزود المواطن العادى فى المجتمع بالادوات التي يمكن عن طريقها تثبيت الاوضاع القائمة فى الوسط المحيط بهم او تعديل هذا الوسط . حقيقة ان علماء الاجتماع قد شغلوا بوصف وتحليل الاحداث الاجتماعية اكثر من اشتغالهم في معظم

الاحيان بتغيير مجرى الاحداث . ولكن علم الاجتماع بتركيزه على انساق الحياة الاجتماعية وبناء الاحداث الاجتماعية انما يقدم اطارا للانشطة التي تعمل على احداث التغيير . وهنا يستطيع علم الاجتماع ان يكشف عن الامكانيات التي تستحوذ عليها الطبيعة الانسانية ، كما يكشف عن جوانب النجاح او الفشل في الجهود المشتركة للانسان ، الى جانب تعميق احساس الطالب بعلاقاته مع الاخرين . ومع هذه الفوائد المشار اليها فان النقاش لا ينقطع حول قضية الاهتمامات النظرية والتطبيقية لعلم الاجتماع .

الاطار النظرى لعلم الاجتماع : جرت العادة على النظر الى علم الاجتماع باعتباره العلم الذى يدرس الحياة الانسانية الجمعية . ولكن بعض العلوم الاجتماعية الاخرى تعنى كذلك بدراسة الانسان ومظاهر سلوكه ، مثل علم النفس والانثروبولوجيا والاقتصاد والعلوم السياسية . فما هي اذن الخصائص التي تميز نظرة علم الاجتماع ودراسته ؟ وماذا يستفيد الطالب من دراسته لهذا العلم ؟ ان الاجابة على هذه التساؤلات ترتبط بطبيعة التحليل العلمي الذى يقوم به كل فرع من العلوم الاجتماعية ومحور هذا التحليل . وهنا يشير الكاتب الى اربعة اشكال من التحليلات العلمية يطلق عليها الكاتب « مستويات التحليل » Levels of Analysis على اساس ان كل شكل منها يختص بتحليل السلوك الانساني من زاوية معينة ، ومن ثم فلا بد من التمييز بينها حتى يمكن التعرف على خصائص الاطار النظرى لعلم الاجتماع . هذه المستويات هي : المستوى العضوى ــ النفسى ــ الاجتماعى ــ الثقافى .

ينظر التحليل العضوى للانسان ككائن حي ومن ثم يشمل مجالات اكاديمية كالاحياء والطب . اما المستوى النفسى فينظر للانسان كشخصية ويشمل علم النفس والتحليل النفسي . والمستوى الاجتماعى ينظر للانسان كطرف فى علاقة اجتماعية ، ويشترك مع علم الاجتماع فى هذه النظرة العلوم السياسية والانثروبولوجيا الاجتماعية . واخيرا يأتى المستوى الثقافى الذى يشمل عدة موضوعات كالفلسفة والقانون والادب واللغات وكلها ينظر للانسان كحامل لافكار ثقافية مشتركة . وعلى الرغم مما يبدو من تداخل بين هذه المستويات فما زال لكل منها ذاتيته وحدوده .

كيف السبيل اذن الى فهم علم الاجتماع والتمييز بينه وبين غيره من العلوم الاجتماعية ؟ ان علم الاجتماع فى نظره هو ذلك العلم الذى يختص بدراسة الانسان على اساس من الكشف عن المبادىء والقوانين التى تحكم حياة الجماعة . ومن ثم فان اهم ما يتميز به علم الاجتماع عن غيره من العلوم الاجتماعية هو تلك النظرة العامة او الشاملة . انه لا يقتصر على هذا النمط او ذاك من انماط السلوك الانساني ، ولكنه يعنى بحياة الجماعة فى جملتها . وهكذا تصبح الجماعة هي وحدة التحليل باعتبار ان الجماعة كيان مستقل ومتميز عن خصائص الاعضاء المكونين لها سواء الخصائص العضوية او الشخصية . فالجماعات اذن هي وحدات التحليل والدراسة في علم الاجتماع ، وتتميز الجماعات بالآتى :

١ ــ انها وحدات يمكن تناولها بالدراسة والبحث .

٢ ــ انها وحدات ذات خصائص جمعية متميزة .

٣ ــ ان خصائص الجماعة مرتبطة بشكل منظم بغيرها من الخصائص .

٤ ــ تؤثر خصائص الجماعة فى افرادها ، فى اتجاهاتهم ومشاعرهم ومعتقداتهم والمعاملات الدائرة فيما بينهم .

وقد عنى الكاتب بتوضيح هذه الافكار من خلال دراستين اجريتا على أساس تجريبي دارت احداهما حول انماط الاتصال واثرها على

اداء الجماعة ، بينما عنيت الاخرى بتحليل العلاقة بين القيادة والجماعة .

واذا كانت الجماعة هي وحدة التحليل فى علم الاجتماع بحيث لا يتسنى فهمها بوصف وتحليل خصائص الافراد المكونين لها ، فيجب ان نتذكر فى نفس الوقت ان الجماعات والتنظيمات الاجتماعية لا تعمل فى فراغ . انها توجد جميعا فى مكان معين وزمان معين كذلك ، ثم انها تتأثر بعوامل لا تتعلق بخصائص الجماعة او الافراد . وترجع اهم **هذه العوامل الى ثلاث** : السكان ــ البيئة ــ التكنولوجيا .

واذا كان لخصائص السكان اهمية خاصة من حيث تأثيرها على التنظيم الجمعي لكل الجماعات ، فان البيئة كذلك تحتل مكانا رئيسيا فى ذلك الاطار الذى يؤثر على الجماعات . حقيقة ان الحتمية الجغرافية لم تعد مقبولة عند معظم علماء الاجتماع حيث اصبح الانسان قادرا على التحكم فى البيئة الخارجية ، ومع ذلك فلا يمكن اغفال المشاكل الجديدة التي تشهدها المجتمعات المعاصرة والمتعلقة بالتلوث المستمر في البيئة ، فى الماء والهواء والتربة ، بالشكل الذى يؤكد حقيقة اعتماد السكان والجماعات اعتمادا واضحا على البيئة . على ان ذلك لا يمنع من الاشارة الى ان موقف الجماعات من البيئة يرتبط الى حد كبير بعلاقة الانسان بالطبيعة وموقفه منها ، وهل هو سيد للطبيعة او تابع لها ، الامر الذى يتضح بمقارنة المجتمعات الغربية ببعض المجتمعات التقليدية فى هذا الصدد على ان سيادة المجتمعات الغربية على الطبيعة ليست بالضرورة كلها خيرا ، فقد ادت الى تخريب للوسط الطبيعي وتبديد لا مبرر له ، الامر الذى ادى الى ظهور تنظيمات اجتماعية تعمل على تغيير سلوك الانسان نحو الموارد الطبيعية.

بقيت الاشارة الى العنصر الثالث وهو التكنولوجيا والذى يتخذ اهمية خاصة فى المجتمعات الصناعية الحديثة حيث اصبح عاملا رئيسيا ومؤثرا فى التغير الاجتماعى وفى نوعية الحياة الجمعية المترتبة عليه . وقد عبرت الكتابات الاولى لكارل ماركس عن العلاقة بين نوعية التكنولوجيا ومضمون العلاقات الانسانية فى الصناعة حيث ادت هذه التكنولوجيا الحديثة الى ظاهرة الاغتراب بالنسبة للعمال . وان كانت احدى الدراسات الحديثة قد اشارت الى التفاوت فى ظاهرة الاغتراب نسبة لنوع الصناعة التي يمارسها العمال . ومع ذلك فما زالت التكنولوجيا الحديثة تمثل احدى التحديات الكبرى للمجتمع الانسانى المعاصر .

ثانيا : صورة الانسان فى المجتمع :

تناولت المقدمة العامة المفاهيم الاساسية ودور علماء الاجتماع والاطار الذى تعمل فيه الجماعات والتنظيمات الاجتماعية . بعد ذلك ينتقل الكتاب الى دراسة الانسان في المجتمع وتتم هذه الدراسة من خلال ظواهر اساسية ثلاث يشارك فيها الانسان ويتأثر بها ، هذه الظواهر هى **الثقافة والتفاعل والتنشئة الاجتماعية** .

* الثقافة :

ان التكنولوجيا باعتبارها احدى المتغيرات الاساسية والمؤثرة في التنظيم الاجتماعى تعتبر جزءا من ظاهرة اعم واشمل هى الثقافة . وعلى الرغم من عشرات التعريفات التي ظهرت لمفهوم الثقافة فيمكن تلخيص اهم مميزاتها فى انها ظاهرة تخص كل الناس ، على اساس انها من الامور المكتسبة بالنسبة لكل افراد المجتمع، يكتسبها الفرد بعضويته فى مختلف الجماعات . تبنى الثقافة على الاسس البيولوجية للانسان وتستثمر قدراته الفائقة على التعلم . على ان الانسان لا يخضع لغرائزه خضوعا مطلقا ، ومن ثم كان هذا التنوع الواضح فى الحياة الانسانية. مثال ذلك موقف المجتمعات الانسانية من الزواج حيث يأخذ بعضها بتعدد الزوجات

ويأخذ البعض الاخر بنظام الزوجة الواحدة ، بل ان تحريم الزواج بين الاقارب يتخذ اشكالا عدة فى مختلف المجتمعات ، الامر الذى ادى الى نشوء ظاهرة النسبية الثقافية ، حيث ترد الاختلافات فى الانماط الثقافية الى الطبيعة الانسانية المرنة .

ولكن لماذا يعنى علماء الاجتماع بالثقافة ؟ ان الرد على ذلك يرتبط بمستوى التحليل الثقافى السابق الاشارة اليه . حقيقة ان الثقافة تنمو فى الجماعة الانسانية ولكنها تصبح مستقلة عن اعضاء الجماعة ، بل وعن الجماعة ذاتها . وبتداخلها مع المستوى الاجتماعى تصبح الثقافة عملية دينامكية تؤثر فى اعضاء الجماعة ، وفيما يقومون به من انشطة . ومن ثم فان التنظيمات الاجتماعية لا تنمو وتطرد بدون الثقافة . وقد صار توضيح هذه الافكار من خلال ثلاث مقالات احداها تدور حول نسبية الثقافة ، والاخرى عن ثقافة احياء الزنوج فى العاصمة الامريكية واشنطن ، والثالثة دراسة اجراها احد علماء الاجتماع عن احدى القبائل البدائية فى شمال امريكا .

* التفاعل :

اذا كانت الثقافة تشكل التوقعات العامة للسلوك والقيم السائدة فى الجماعات ، فان التفاعل يشكل اختيارات الافراد وسلوكهم وما يقومون به من اعمال، ويشير التفاعل الى عملية التاثير المتبادل بين الافراد . انه العملية التى بمقتضاها يسلك الافراد ، آخذين فى الاعتبار اعمال الاخرين ونواياهم وافكارهم .

ان التفاعل الاجتماعى قد يحدث مرة واحدة وينتهى عند هذا الحد ، ولكنه قد يتكرر بشكل مطرد ، الامر الذى يؤدى الى نمو علاقة اجتماعية فالعلاقات الاجتماعية فى معظم الاحيان تتضمن التفاعل ، ومن ثم يصبح التفاعل أصل العلاقة . ولما كانت العلاقات الاجتماعية ضرورية لنمو التنظيم الاجتماعى ، ونسبة لان التفاعل الاجتماعى عملية مستمرة توجد طالما وجدت العلاقات والجماعات ، اصبحنا امام ظاهرة التاثير المتبادل بين التفاعل والعلاقة والتنظيم . حينما يختلط مضمون العلاقات الاجتماعية (التاثير والتكيف المتبادل) بالمعانى الثقافية يظهر التنظيم الاجتماعى . وتتميز الجماعة او التنظيم الاجتماعى عن العلاقة بدرجة التعاون بين الاعضاء ، والشعور بالانتماء لدى هؤلاء الاعضاء ، وقدرتهم على المحافظة على الجماعة والدفاع عنها ضد البيئة الخارجية . وقد عنى الكاتب بزيادة توضيح هذه الافكار من خلال مقالات ثلاث تدور فى جملتها حول التفاعل فى مواقف مختلفة مثل مقابلة بين احد المحامين وعميل له ، ومقابلة بين معالج نفسي وعميله ، كما عرض لنمط خاص من العلاقات والتفاعلات بين فتاة مصابة بالشيزوفرنيا وبين عائلتها وطبيبها المعالج ، وبينها وبين غيرها من المرضى خلال ثلاث سنوات شاقة ومضنية فى احدى المستشفيات بالولايات المتحدة ، واخيرا تعرض الكاتب من خلال احدى المقالات لاكثر انواع العلاقات الانسانية تركيبا وهى علاقة الحب .

* التنشئة :

اذا كانت الثقافة توفر الاطار العام للتعلم والتفاعل ، فان عملية التعلم ذاتها ، تعلم احكام الجماعة ومعتقداتها ، والتي بمقتضاها يصبح الفرد عضوا بالجماعة ، تعرف هذه العملية بالتنشئة . التنشئة اذن هي العملية التى عن طريقها يتمثل العضو الجديد عناصر الثقافة. انها العملية التي تنتقل من خلالها توقعات الجماعة الى الافراد عن طريق اللغة كتابة او شفاهة ، وحتى عن طريق الحركات والاشارات . او بمعنى آخر تعمل التنشئة على تحويل الكائن الحي (المستوى العضوى) الى شخصية ، والشخصية الى فرد اجتماعى ، ذلك الفرد الذى يستطيع ان يوجه سلوكه الوجهة التي تتفق مع توقعاته وتوقعات الآخرين . وتصبح التنشئة من جانب المجتمع هي العملية

التي بمقتضاها تنتقل ثقافة هذا المجتمع الى الافراد الجدد حتى يستوعبوا اسلوب الحياة الذى ارتضاه المجتمع ، وهي بالنسبة للفرد اسلوب تنمية الشخصية ، فانها تعمل على تنمية القدرات والمعايير والاحكام والاتجاهات والدوافع ،والتي في مجموعها تكون الشخصية .

على ان التنشئة لا تعنى الخضوع الاعمى لاحكام الجماعة واسلوب الحياة الجمعى . ان الفهم التقليدى للتنشئة يغفل الدور النشط والخلاق للطفل او الشخص البالغ . فالواقع ان اكتساب الخبرات الجديدة عملية مستمرة طوال حياة الانسان . اذ كلما انتقل الفرد من عمل الى آخر ، او من حي سكنى الى اخر فانه يستقبل مرحلة جديدة فى حياته بما تحمله من توقعات جديدة ومختلفة ، كما يحدث فى حالة الزواج مثلا ، ومن طريق التمثل او الاستيعاب ــ تلقى قيم الجماعة واحكامها وجعلها جزءا منا دون حاجة الى تدخل خارجي ــ يتم نقل التوقعات والالتزامات الجديدة . ليس معنى ذلك ان تمثل الفرد يقتصر على مجرد هضم الثقافة ومعاييرها ، لان ما يستوعبه الطفل او البالغ انما يتأثر بمستوى الذكاء ، ومن المعروف ان الذكاء ليس بظاهرة ثابتة ،ولكنه يتغير مع السن والتجربة . ومهما يكن من امر فان للتنشئة وظيفة هامة فى تكامل الفرد مع الاخرين ، والنظر الى الذات من خلال الاخرين . اضف الى ذلك ما تؤديه التنشئة فى مجال تنظيم وحسن سير العمل فى الوحدات الاجتماعية من خلال توزيع المراكز والادوار الاجتماعية بين الاعضاء ، فالسلوك فى اى وحدة اجتماعية يعتمد على المركز الذى يشغله كل شخص فى الجماعة ومن ثم لا يتوقع ان يسلك كل الاعضاء بنفس الطريقة ، لان كل مركز يحدد لشاغله حقوقه والتزاماته ، وهكذا يسلك الفرد طبقا للمركز الذى يشغله فى تنظيم الجماعة . وتنتهي دراسة التنشئة والذات الى الافتراضات الاتية :

١ ــ ان صورة الذات تستمد من استجابة الاخرين للذات .

٢ ــ تحكم الاخرين في استجابتهم للذات قواعد منظمة لسلوك الناس فى مختلف الادوار .

٣ ــ تعكس الذات ادوارا يقوم بها الناس .

٤ ــ تعمل التنشئة على خلق الدافع نحو السلوك المناسب لكل دور .

وقد عني الكاتب بصفة خاصة بالتنشئة بالنسبة للنساء وخاصة فى المجتمع الامريكي ، حيث يرى ان هناك جوانب مختلفة للتفرقة ضد النساء تحتاج الى الفهم والدراسة على اساس ان تحرير المرأة يدعم حرية الذكور والاناث على حد سواء .

ثالثا : انماط التنظيم الاجتماعي :

تطرق الموضوع السابق الى الطرق التي بمقتضاها تعمل التنشئة من خلال التفاعل على تنمية وتدعيم الانماط الثقافية فى الجماعات ، ومن ثم كان لا بد من دراسة هذه الانماط ذاتها . ونسبة لان الحياة المنظمة للجماعة الانسانية تنتشر فى كل مكان ، اصبح من المناسب طرح فكرة التنظيم الاجتماعي ذاتها ، ماهيتها واشكالها .

يعرف الكاتب التنظيم الاجتماعى بانه يشير الى تلك الظاهرة التي تتوسط بين الناس وبين البيئة التي يعيشون فيها ، حيث تساعدهم على تنسيق الادوار التي يقومون بها سعيا وراء غرض مشترك . ومن ثم يوجد التنظيم الاجتماعي بالنسبة للناس فى احجام مختلفة حيث يتراوح بين جماعة صغيرة الى مجتمع كبير . يوجد التنظيم الاجتماعي اذن حيثما يوجد النشاط الجمعي ، وحيثما يوجد اناس تربطهم علاقات بعضهم بالبعض ، وحيثما يقومون بعمل واحد ، او يتنافسون على اعمال معينة . يوجد التنظيم الاجتماعي فى كل اشكال العلاقات المتبادلة والتفاعلات التي تربط افراد الجماعة بعضهم بالبعض ، ويعمل على تيسير الوصول الى الاهداف الفردية والجمعية .

ونسبة لان الجماعات تختلف عن بعضها البعض وخاصة في قابليتها للبقاء والاستمرار ، كان لا بد من التساؤل عن المعايير التي يمكن استخدامها لتقييم التنظيمات الاجتماعية . وتحتل هذه القضية اهمية خاصة لان للتنظيمات الاجتماعية في نظر الكاتب حياة تتجاوز حياة الافراد المكونين لها ، الى جانب العوامل الفردية لنمو اى تنظيم وبقائه واستمراره . وهنا يشير الكاتب الى ان معرفتنا ، ولسوء الحظ ، محدودة للغاية بالنسبة للعوامل التي تسهم في نجاح او فشل التنظيمات الاجتماعية ، حيث ان الدراسات التي تعرضت لهذا الموضوع محدودة للغاية . على ان ذلك لا ينفي حقيقة ان للوحدات الاجتماعية مقومات لازمة لبقائها واستمرارها . فالتنظيمات الاجتماعية قد تحقق النجاح ، وقد يصيبها الفشل ، بل انها قد تتنازع مع بعضها البعض . على انه للحكم على جماعة منظمة بانها سوف تستمر او تنتهي ، تسود غيرها او ترضخ لغيرها ، يعتبر من المشاكل الفكرية والتي يمكن فهمها ، في نظر الكاتب ، على ضوء معايير ثلاثة هي :

الاستقرار ، الفعالية ، التكامل . ومن ثم يمكن استخدام هذه المعايير لتقييم اى تنظيم اجتماعي من الاسرة الى المجتمع . انه يعني بالاستقرار ما يتمتع به التنظيم من قوة ومرونة كافية تساعده على البقاء خلال الزمن . اما الفعالية فتشير الى قدرة التنظيم على تحقيق الاهداف الجمعية ، او اهداف الوحدات المكونة له .

في حين ان التكامل يعني التنسيق الجيد بين الاجزاء او الوحدات التي يتكون منها التنظيم ، وما يؤدى اليه هذا التنسيق من تضامن بين هذه الوحدات .

✻ الولاء للجماعة :

لعل من ابرز خصائص الجماعات المنظمة هي تلك الانماط من الولاء التي تربط الانصار بعضهم ببعض وتربطهم بالجماعة . ان الولاء للجماعة يرتبط بمدى جاذبية الجماعة ومدى التماسك بين اجزائها . وجاذبية الجماعة تعتمد على امور كثيرة منها اهداف الجماعة وحجمها ومكانتها في المجتمع . اما التماسك فيشير الى نمط العلاقات الذى يحافظ على بقاء الافراد في الجماعة بعد ان انجذبوا اليها .

ويعتمد التماسك على جاذبية الانشطة التى تمارسها الجماعة بالنسبة لافرادها ، كمايعتمد على التنسيق بين جهود هؤلاء الاعضاء . فالتنظيمات الاجتماعية المتماسكة هي تلك التى يعمل افرادها معا لتحقيق اهداف الجماعة ، ويتحملون مسئولياتهم فيما تقوم به الجماعة من نشاط . هذه الجماعات لا تكتفي بتدريب افرادها على الولاء لها والالتزام بمبادئها ، بل انها تمجد الروابط التي تربطهم بها من خلال الاحتفالات والطقوس المختلفة . على ان بعض الجماعات قد يعجز عن الاشباع التام لرغبات الاعضاء واحتياجاتهم ، ومن ثم يتجهون الى عضوية جماعات اخرى ، الامر الذى يؤدى الى تعدد الولاء بتعدد الجماعات التي ينتمي اليها هؤلاء الافراد ، بل قد ينشأ التنافس بين الولاءات بالشكل الذى يثير بعض المشاكل للتنظيم ذاته ، او بين التنظيمات بعضها والبعض الاخر . بقيت الاشارة الى ان الجماعة قد تشهد نوعا من الصراع بين اجزائها . هذا الصراع قد يبدو نقيضا للتماسك ، ولكنه ليس بالضرورة كذلك ، لان الصراع في بعض الاحيان قد يزيد من تماسك الجماعة .

✻ التبادل الاجتماعي :

يستطرد الكاتب في عرض الخصائص الرئيسية للجماعات المنظمة فيرى ان التبادل بين الوحدات المكونة للجماعة او بين الجماعات بعضها والبعض الاخر لا يقل اهمية عن الولاء للجماعة . فاذا كان الاعضاء يرتبطون بعضهم بالبعض عن طريق الولاء ، فان نمط التبادل الاجتماعي يساعد على تحقيق درجات اقل او اكثر من هذا الولاء ، الامر الذى يشير

الى ارتباط هذه الانماط بعضها بالبعض لمساندة الجماعة . يقوم التبادل على حقيقة أساسية في العلاقات الانسانية مؤداها حاجة الفرد المستمرة للاخرين واعتماده عليهم في اشباع احتياجاته، ويعمل التبادل على تيسير الاتصال بين الناس اشباعا لاحتياجاتهم . وهكذا يؤدي التبادل الى انسياب السلع والخدمات والمشاعر والافكار بين الوحدات الاجتماعية ، وبين الاعضاء في هذه الوحدات. ويقوم التبادل في نفس الوقت على تقسيم العمل باعتباره حقيقة بنائية اساسية لكل التنظيمات الاجتماعية . ومن هنا كانت العلاقة بين تقسيم العمل وبين التبادل باعتباره احدى خصائص الجماعة . ويشير مفهوم تقسيم العمل الى تنوع الادوار والمراكز التي يشغلها الافراد في الجماعة ، ويقوم هذا التنوع في المجتمعات البسيطة على اساس الجنس او السن او القدرات الجسمية . والواقع ان التمييز بين الادوار والمراكز على اساس السن او الجنس قائم في كل المجتمعات من البسيط الى المركب . ولكن لا بد ، لكي يصل المجتمع الى درجة عالية من التنوع الوظيفي، من نمو التكنولوجيا ، ومن وجود نظام اقتصادي ينتج كميات أكبر من السلع لاعالة المتخصصين . وهكذا تعمل التكنولوجيا المتقدمة على انتاج فائض يمكن المجتمع من اعالة المتخصصين في الشئون الاجتماعية والثقافية والدينية ، والذين يشاركون بشكل مباشر في الانتاج .

* الضبط الاجتماعي :

ان التنظيم الاجتماعي هو في النهاية محصلة التساند بين ثلاثة انماط هي الولاء والتبادل والضبط الاجتماعي . ومن ثم يصبح الضبط نمطا ثالثا للتأثير في سلوك الافراد عن طريق القواعد الآمرة ، تلك القواعد التي تتضمن القدرة على فرض الجزاءات . والواقع ان القوة كافية في كل العلاقات الاجتماعية ، والجزاءات موجودة في كل الادوار الاجتماعية . وتصبح القوة بهذا المعنى ظاهرة مقبولة ، بل تعتبر

ظاهرة مشروعة . ومن ثم كان وجود ادوات الضبط الاجتماعي كرجال البوليس مظهرا لاضفاء الشرعية على القوة من جانب التجمع الانساني الحديث . على ان القواعد الامرة التي يتم من طريقها ضبط سلوك الافراد تختلف في مدى تقبل الناس لها . فاذا انتشرت هذه القواعد وتقبلها الناس بحيث تصبح جزءا من شخصية الافراد ، تصبح بصدد ما يسميه الكاتب النظام المعياري Normative Order هذا النظام يتضمن القواعد والاحكام التي تقوم بترشيد سلوك الافراد الذين يشغلون مراكز مختلفة ، ويقومون بادوار متنوعة داخل الجماعة .

رابعا : خلفية المجتمع المعاصر :

اذا كانت الاجزاء الثلاثة الاولى من الكتاب قد خصصت في معظمها للمفاهيم الرئيسية التي يستخدمها علماء الاجتماع في تحليل الحياة الاجتماعية المنظمة ، وما يسودها من انماط ويجري فيها من عمليات دون التركيز على حقب تاريخية بعينها ، فان الجزء الاخير من الكتاب ، والذي يعرض لخلفية المجتمع المعاصر ، محاولة لتزويد الطالب بدراسة وصفية عامة للخلفية التاريخية للمجتمع الحديث ، على اساس ان التعرف على المجتمعات القديمة والتطورات الرئيسية التي مرت بها ضروري للتعمق في فهم الحياة المعاصرة والانسان الحديث . وكان اسلوبه في هذه الدراسة هو البدء باستعراض الاتجاهات الرئيسية في تحليل التغير الذي طرأ على المجتمعات الانسانية ثم ينتقل الى وصف التنظيم الاجتماعي لسلسلة من الاشكال الاجتماعية التي تطورت فيها المجتمعات الانسانية وهي على التوالي : المجتمعات الشعبية، الاقطاعية، قبل الصناعية، والحضرية الزراعية Folk, Feudal, pre-industrial & urban-agrarian Societies ومن هنا أشار الكاتب بايجاز الى نظرية سير هنري مين (١٨٥٤) عن التطور من مجتمعات

تبنى على المركز او المكانة الى مجتمعات تقوم على التعاقد . ونظرية فرديناند تونيس (١٨٨٧) من مجتمعات تبنى على علاقات القرابة والمصلحة المشتركة الى مجتمعات تبنى على علاقات السوق والمصالح الذاتية « مجانيشافت » . ونظرية دوركيم في التضامن الآلى والتضامن العضوى ، ونظرية شارل كولى عن العلاقات الاولية ، وكلها نظريات تدور حول فكرة رئيسية هى تطور المجتمع من شكل الى آخر ، وتعكس الاهتمام البالغ من جانب علماء الاجتماع بهذه القضية . ومن ثم فان فهم ابعاد هذا التحول يتطلب دراسة المجتمع قبل الصناعى ، وخصائص التنظيم الاجتماعى فيه على النحو التالى :

❋ التنظيم الاجتماعى للمجتمع الشعبى :

ويتسم بدرجة عالية من التماسك والولاء نسبة للتجانس بين اعضائه ، علاوة على ان التقاليد المشتركة وعلاقات القرابة تساهم في تحقيق درجة عالية من الضبط الاجتماعى ، على الرغم من عدم وجود جهاز حكومى رسمى واى شكل بدائى للديموقراطية ، الى جانب الاتفاق الكبير على القيم في مثل هذا المجتمع ، وهى فى معظمها تؤكد دور التقاليد فى حياة الناس . الواقع ان الصورة النموذجية لهذا المجتمع قدمها الانثروبولوجى روبرت ردفيلد فى مقال له بهذا الاسم (وردت فى هذا الجزء من الكتاب) . وعلى الرغم من النقد الذى وجه لهذه الدراسة فانها تبرز اهم خصائص المجتمعات البدائية والتى يمكن ان تساعد فى نفس الوقت على فهم المجتمعات المركبة .

❋ المدينة قبل الصناعية :

اذا كان التحضر فى راى ردفيلد قد لعب الدور الاساسى فى التحول الذى طرا على المجتمع الشعبى ، فان جديون سوبرج في مقال له بعنوان « المدينة قبل الصناعية » يعارض هذا الراى ، حيث يرى ان الحياة الحضرية الباكرة تميزت بكثير من الخصائص التقليدية ، الامر الذى يجعل التصنيع وليس التحضر مسئولا بالدرجة الاولى عن التغير . والواقع اننا لا نستطيع ان نفصل بين التحضر والتصنيع ، حيث ان عمليات التحضر والتصنيع تسير فى معظم الاحيان معا ، كما نشاهد ان المجتمعات الصناعية هى مجتمعات حضرية فى نفس الوقت ، وكلما ازدادت درجة التصنيع انعكس ذلك بشكل او باخر على ظاهرة التحضر فى المجتمع .

❋ المجتمع الحضرى الزراعى :

كانت المدينة قبل الصناعية محاطة بالقرى التى وان اقتربت من المجتمع الشعبى الذى وصفه ردفيلد ، الا انها اختلفت عنه من نواح عدة نسبة للعلاقات التجارية التى نشأت بينها وبين المدينة ، وكانت هذه العلاقات مصدرا للتغير المستمر الامر الذى ادى الى نشأة شكل اجتماعى جديد هو المجتمع الحضرى الزراعى ، حيث بدات النظرة العقلية للاعمال ، وظهرت سلسلة من الادوار الجديدة التى تربط القرية بالمدينة . ومن ثم فان النظام الاقطاعى الذى بدا فى الظهور يتمثل فى شبكة من المدن قبل الصناعية وما يحيط بها من قرى .

❋ تحول النظام الاقطاعى :

يبرز الكاتب اهم الاختلافات بين النظام الاقطاعى وبين المجتمع الصناعى الحديث ، ويرى ان التصنيع ونشأة نظام النقود قد اسهما فى التحول من النظام الاقطاعى الى شكل جديد للنظام الاجتماعى . ومع نشأة الاقتصاد الصناعى ظهرت نتيجتان هامتان : احداهما القضاء على الصناعات اليدوية باستخدام المصادر الجديدة للطاقة ، والاخرى القضاء على الضوابط التقليدية للسوق . وكان نمو نظام المصنع مواكبا لنمو سوق العمل وما ترتب على ذلك من تغيرات فى حياة الناس ، ما زال الكثير منها قائما حتى الوقت الحاضر . والواقع ان الكاتب يغفل عاملا هاما فى التحول الذى طرأ وهو ما يتعلق بدور الدولة المتعاظم في المجالات الاقتصادية والاجتماعية والتى يمكن ان تؤثر فى مجرى

التطور من طريق التخطيط والتغير الاجتماعى المخطط .

* المجتمع الحديث :

يدور الجزء الاخير من الكتاب حول دراسة الانسان فى المجتمع الحديث فى محاولة للكشف عن القوى الرئيسية فى هذا المجتمع ، ووصف هذه القوى فى اطار من التنظيم الاجتماعى ، ويعرض فى هذا الصدد لثلاث ظواهر يرى انها تفرض نفسها على المجتمعات المعاصرة وهى : ظواهر البيروقراطية والمجتمع الجماهيرى والحركة الاجتماعية .

* البيروقراطية :

كلما زاد المجتمع الحديث حجما تضخمت المشروعات وانتشرت المدارس والمستشفيات والمؤسسات العسكرية وغيرها الامر الذى يؤدى الى امتصاص الافراد والوحدات الاجتماعية الصغيرة فى التنظيمات الكبيرة ، ومع انه ليس من الضرورى أن تصبح هذه التنظيمات بيروقراطية ، الا انها تتجه عادة نحو تكوين انماط بيروقراطية فى تنظيمها الاجتماعى . والبيروقراطية فى نظر ماكس فيبر تعتبر اكثر اشكال التنظيم كفاءة وفعالية . . فالبيروقراطية فى نظره هى ممارسة السلطة المشروعة من خلال جهاز ادارى من العاملين ، وقد اورد فيبر عشرة شروط اومعايير للبيروقراطيةاذا توافرت جميعا تحقق التنظيم البيروقراطي المثالى . والسلطة فى هذا التنظيم لا ترتبط بالاشخاص ، ولكنها جزء من النظام نفسه ، وهذا هو السر فى كفاءة هذا النظام ، لانها تفصل السلطة عن الاشخاص الذين يقاتلون فى سبيل الاستحواذ عليها . ومن المعروف ان تحليل ماكس فيبر كان هدفا لكثير من النقد خاصة فى ضوء الدراسات الحديثة من المنظمات الاجتماعية . ولعل من اهم الانتقادات ما يدور حول اغفال دور التنظيم غير الرسمى فى مساندة التنظيم الرسمى ، أو فى اعاقته ، لدرجة ان المنظمة قد لا تعمل بالكفاءة المطلوبة لمجرد تحقيقها للشروط التى أوردها فيبر ، الى جانب بعض الظواهر المرضية الاخرى التى كشفت منها بعض الدراسات الحديثة فى التنظيم ، ومن بين الدراسات التى تعرضت لبعض هذه الجوانب دراسة بيتر بلوعن العلاقة بين التنافس والانتاج ، ودراسة ادوارد جريز عن كيف يستطيع البيروقراطى ان يبقى فى السلطة .

* المجتمع الجماهيرى والمجتمع الاستبدادى :

ان الزيادة المطردة فى الوحدات الاجتماعية ، وامتصاص الافراد فى المؤسسات البيروقراطية ، والاعتقاد الشائع بأن البيروقراطية فى كل مكان قد ادت الى النظر للمجتمع الحديث على انه مجتمع جماهيرى Mass Society ، وان كان المفهوم الاخير قد اسىء استخدامه كالحال بالنسبة للبيروقراطية ، فالبعض يرى فيه سيادة الروتين والعلاقات اللاشخصية ، ويرى فيه البعض الاخر التضخم المستمر فى الوحدات الاقتصادية الكبيرة على حساب المستثمر الصغير . بل يرى البعض ان الحياة فى المجتمع الحديث تكاد تكون مستحيلة بدون المشاركة فى مختلف المنظمات ، ومن الطريف ما اشار اليه احد علماء الاجتماع فى هذا الصدد من ان الفرد (فى المجتمع الغربى) يولد فى مؤسسة ، يتعلم ويعمل فى مؤسسة ، يلعب فى مؤسسة ، وحتى حين يموت فان مواراته الثرى تتطلب تصريحا من الحكومة وهى اكبر المؤسسات على الاطلاق .

والواقع ان فهم المجتمع الجماهيرى يتطلب فهم العلاقة بين الصفوة والجمهور . ولذلك يعرف هذا المجتمع بانه تلك الوحدة الاجتماعية حيث يمكن التاثير على الصفوة من جانب الجمهور ، كما يمكن تجنيد الجمهور من جانب الصفوة . لذلك ففى المجتمع الاستبدادى يصبح التحكم فى الجمهور ميسورا بسبب تعذر الوصول الى الصفوة لاحتكارهم وسائل القهر والتوجيه ، والانتاج العلمى والفنى ، الى جانب افتقار الجماهير الى تلك التكوينات الاجتماعية التى يمكن الاعتماد عليها فى مقاومة الصفوة .

وقد جاء توضيح ذلك من خلال مقالتين احداهما تعالج ظواهر التطرف والاحتجاج كسلوك يخرج من نطاق العمليات السياسية المشروعة والاخرى تحلل الحركة الاجتماعية العريضة خلال الستينات والسبعينات باعتبارها من ابرز ظواهر المجتمع المعاصر .

* الحركة الاجتماعية :

وتشير الى انتقال الناس، افرادا او جماعات، من موقع الى آخر فى المجتمع ، ومن ثم تمثل تغيرا فى البناء الطبقى للمجتمع ، سواء كانت الحركة راسية او افقية ، وسواء تحققت فى حياة الفرد او من جيل الى آخر . فالحركة مفهوم ديمقراطى وبنائى يتضمن نمطا من السلوك ويساعد على فهم المجتمع . اما عن العوامل البنائية المؤثرة فى الحركة الاجتماعية فقدناقشها الكاتب فى اطار المجتمع الامريكى وقد ردها الى ثلاثة عوامل رئيسية : التغير المستمر فى عدد المراكز او الوظائف المطلوب شغلها ، وتفوق نظرة المجتمع الى مختلف المراكز والوظائف ، ونسبة المواليد فى كل طبقة . وينتهى الكاتب الى تلخيص ابرز خصائص المجتمع الصناعى الحديث فيرى انه يتصف بالبيروقراطية والطبقية والحركة التى تقوم على الكفاءة ، والتنظيم الصناعى للعمل ، وبعض عناصر اخرى من شانها القضاء على الروابط التقليدية بين الناس .

* التنظيم الاجتماعى ونوعية الحياة :

فى الختام يحاول الكاتب ان يربط بين التنظيم الاجتماعى كموضوع لعلم الاجتماع وبين نوعية الحياة التى يحياها الانسان فى المجتمع المعاصر . وهنا تبرز فكرة ان الصفة الانسانية تقتضى المشاركة فى حياة الجماعة ، بشكل منظم ومتناسق مع الاخرين ، مع التاكيد على مقولة ان التنظيمات الاجتماعية لها وجودها الذاتى المستقل عن نوايا الافراد المكونين لها ودوافع هؤلاء الافراد . ومن هنا تتوثق العلاقة بين التنظيم الاجتماعى وبين نوعية الحياة . وتعود بنا نوعية الحياة الى مستويات التحليل الاربعة التى سبق الاشارة اليها فى بداية هذا العرض على النحو التالى :

ا ـ المستوى العضوى : ويتضمن الماديات التى تكفل النمو السليم للكائن الحى من طعام جيد وهواء نقى وماء صالح للشرب ومسكن مناسب وعناية طبية .

ب ـ المستوى السيكولوجى : ويتضمن النظام التعليمى الذى يربى الطفل ، ومقومات الصحة النفسية ، والامن والامان والرفاهية التى ينبغى ان يوفرها المجتمع للفرد .

جـ ـ المستوى الاجتماعى : ويتضمن تنظيم وسائل الانتاج ، ولا مركزية وسائل الضبط ، ودور الفئات الاجتماعية المختلفة فى العمليات السياسية .

د ـ المستوى الثقافى : ويتضمن دعم الدولة للمسرح والسينما والتلفزيون التعليمى والفنون التشكيلية .

وعلى اساس هذه المستويات يحذر الكاتب من انحدار ملحوظ فى نوعية الحياة فى السبعينات فى الولايات المتحدة التى اختصها بالدراسة . وعلى الرغم من الاختلاف حول هذه القضية فان السؤال الهام الذى يفرض نفسه فى النهاية يدور حول وضع الفرد فى المجتمع ، وهل هناك تنظيمات متماسكة يمكن ان يشارك فيها الفرد لتتولى حمايته وحماية مصالحه : وهل يرى الفرد امكانية تحسين نوعية الحياة له ولغيره . والواقع ان الكاتب قد وقع فى النهاية تحت تاثير نزعة لا مبرر لها من التشاؤم ، وطرح من القضايا ما لم يستوفه حقه من التحليل والمناقشة ، ويرجع ذلك فيما يرجع الى طابع الكتاب الذى يهدف الى التجميع والتنسيق بين عدد كبير من القراءات ، الامر الذى يجعل من اختيار هذه المادة امرا صعبا ، ومع ذلك فالكتاب فيما ناقشه من موضوعات ، وابرزه من قضايا ، واختاره من دراسات ، يعتبر من الكتب الدراسية الجيدة فى علم الاجتماع .

مستقبل الكتابة

عرض وتحليل: محمد جواد رضا

ليس لهذا الكتاب « موضوع » وانما له « قضية » ومن ههنا جاء امتيازه . اما نفي « الموضوع » عنه فمرده الى كونه مجموعة فصول مختارة من كتب متفرقة لكتاب مختلفين، يصدرون عن موارد فكرية متنوعة ، ولا يجمعهم جامع غير الانشغال بواحدة من كوابح الحرية في الحياة الانسانية السوية ، تلك هي اللغة المكتوبة .

قام الاستاذ روبرت ديسك (من جامعة نيويورك) باختيار هذه الفصول ونسقها على النحو التالي :

القسم الاول : ـ اثر اللغة المكتوبة

١ ـ الشعوب البدائية والشعوب المتحضرة

ـ جورج كاربونيته

٢ ـ الشعر كنمط محفوظ في التواصل

ـ اريك هافلوك

٣ ـ الكلمة المطبوعة .. معمار القومية

ـ مارشال مالكولم

٤ ـ الكتابة والاميون في غانا

ـ جاك غودي

(*) عنوان الكتاب في اللغة الانجليزية هو : THE FUTURE OF LITERACY

وتفسر القواميس الانكليزية المعتمدة كلمة LITERACY بـ « القدرة على الكتابة والقراءة » ومن هنا فان كلمة LITERATE تعني الانسان القارىء الكاتب . وطالما ان القدرة على الكتابة تنطوي ضمنا على القدرة على القراءة فقد تقرر ان يترجم عنوان الكتاب بـ « مستقبل الكتابة » اي مستقبل اللغة المكتوبة .

٠٤٠٣

٥ ــ الثقافة المكتوبة

ــ جاك غودى وآيان وات

القسم الثاني : ــ ازمات الكتابة

الفصل الاول : الكتابة واللغة والسياسة

٦ ــ تلويث اللغة

ــ دوغلاس بوش

٧ ــ غلق عالم الحوار

ــ هربرت ماركوزه

٨ ــ الطباعة والتواصل

ــ بول غودمان

الفصل الثاني : الهجوم على الادب

٩ ــ نتف من مذكرات

ــ يوجين يونيسكو

١٠ ــ انصرام زمن الروائع

ــ انتونين آرتود

١١ ــ الانسانيات واللا انسانيات

ــ لويس كامب

١٢ ــ الهجوم على الادب

ــ رينيه ويلك

القسم الثالث : المستقبل والكتابة ووسائل الاعلام .

١٣ ــ بعد الكتاب

ــ جورج شتاينر

١٤ ــ هل تحتضر الطباعة ؟

ــ بن بكديكيان

١٥ ــ وليس منذ بابل

ــ ادموند كاربنتر

قام بنشر الكتاب برنتس هول وانكل وودكلفز ١٩٧٢ .

ــ ٢ ــ

كيف تكون الكتابة كابحا من كوابح الحرية عند الانسان وهى واحدة من مبتدعاته الحضارية الاساسية التي درج الناس على التسليم بها اداة عقلية رفيعة من أدوات تحرير العقل الانساني ؟

هذه هى « القضية » فى هذا الكتاب .

وكيما نفك مغاليق هذه المسألة « يجمل بنا التسليم ابتداء بان ليس جميع مبتدعات الانسان الحضارية خدمت الغايات التي ابتكرت من اجلها . لقد استوقفت هذه الظاهرة شيخ المؤرخين المعاصرين ارنولد توينبى حين لاحظ ان بناة الامبراطورية الرومانية حين قاموا بانشاء نظام طرق مواصلاتهم المدهش ، وهيأوا الوسائل لصيانته ، كان لهم غرض معين من بناء ذلك النظام الا وهو حماية الامبراطورية وضمان وحدتها . ومع هذا فان نظام المواصلات هذا استعمل من قبل اطراف اخرى لاغراض اخرى غير الاغراض التي قصدت منه ابتداء . فمن المؤكد الآن ان الطرق الرئيسية فى الامبراطورية الرومانية يسرت للبرابرة القيام بهجوم مباشر على قلب العالم الهيليني ، ومن المحتمل جدا انها اوحت لهم بذلك الهجوم . كذلك سهلت تلك الطرق الرئيسة رحلة القديس بول St. Paul ومبشرين آخرين من الشرق الى العالم الهيليني ، وبذلك اعانت على نمو الكنيسة المسيحية . وما وقع لنظام المواصلات الروماني وقع لغيره من النظم ، فكان المنتفعون بها غير أولئك الذين كان بناتها ينوون لهم الانتفاع بها . وكذلك كان شأن « الكتابة » احدى المؤسسات الاجتماعية الانسانية الاساسية ، واكثرها تقدما وتعقيدا بعد نشأة اللغة .

ومرة اخرى .. ولجلاء القضية المطروحة ــ يجمل بنا ان نفرق بين اللغة والكتابة . ذلك أن اللغة ــ كمظهر من مظاهر السلوك الانساني ــ اسبق فى الوجود على الكتابة ، وقد كانت

وما تزال اصدق تعبيرا عن خلجات الضمير الانساني ، واكثر مباشرة في تبيير تأمل الانسان في الكون وعلاقته به ، وعلاقة الانسان بالانسان . كذلك هي كانت ميزان الانسان الاول لعدالة النظام الاجتماعي وسلامة الدولة. عندما سأل احد الاتباع كونفيوشوس ماذا ينوي عمله لاصلاح الدولة ؟ اجاب المعلم الاكبر : « صحح اللغة . فان لم تكن اللغة صحيحة فان ما يقال لن يكون هو الشيء المراد . واذا كان المقول غير المراد فان ما ينبغي الاخذ به يظل مهملا . واذا بقي ما ينبغي الاخذ به مهملا فان الاخلاق والفنون تتحلل . واذا ما تحللت الاخلاق والفنون فان العدالة ستبتلى بالضلال واذا ما ابتليت العدالة بالضلال فان الناس سيتيهون . لهذا كله لا مكان للاعتباطية فيما ينبغي قوله . ان هذا الامر فوق كل شيء . (**)

لقد كان هذا الايمان باللغة هو الذي علم الانسان الاول حرصه على حمل موارثه الفكرية في صدره ، ومكنه من نقل هذه المواريث من جيل الى جيل شفاها ، حتى فيض لاداب امم كثيرة ان تخلق وتنقل اجيالا عديدة من غيرما استعمال لكتابة . بل ان حضارة واحدة على الاقل (هي الحضارة الهندية القديمة) كانت حضارة امية. فقد نقلت اداب هذه الحضارة الواسعة قرابة اثنى عشر قرنا ـ ومن المحتمل ثلاثين قرنا ـ نقلا شفهيا لم ينتقص من سلامة فكرها شيئا ؛ لان الصيانة التامة لكل كلمة وكل مقطع وكل لهجة كانت ذات اهمية مركزية في عملية النقل الثقافي . (١)

لقد جعل هذا التقليد الشفهي الفكر الانساني مشاعا بين الجميع ؛ كما جعل ادب الانسان وفكره لصيقين به ، وخلق بينهما وبينه علاقة حميمة لم يفصمها الا اختراع الكتابة التي حشرت بين الميراث والوارثين حلقة وسيطة لاشخصية . ولقد كان في هذا التطور الجديد ما افزع رسل الفكر الانساني الاوائل ، ودفعهم الى تنبيه ابناء جنسهم الى ان المؤسسة الاجتماعية الجديدة ـ الكتابة ـ ربما لن تكون نعمة خالصة عليهم . وكان سقراط من السباقين الى مثل هذا التحذير ، رغم انه لم يكن اميا ، غير أن تربيته كانت شفهية . ولجمعه بين التقليدين فقد كان مقتدرا على تمحيص مزايا الكتابة والتقليد الشفهي والكشف عن مواطن الضعف فيهما .

دون افلاطون ـ في محاوراته ـ الحوار التالي لسقراط عن المغايرة بين اللغة والكتابة والمفاضلة بينهما .

سقراط ـ تذهب القصة الى ان ثاموس Thamus قال اشياء كثيرة لثيوث THEUTH في اطراء الفنون المختلفة او في ذمها ربما استغرقت لعادلها وقتا طويلا ، ولكنهما عندما وصلا الى الحروف قال ثيوث . . ان هذا الاختراع أيها الملك سوف يجعل المصريين اكثر حكمة ، وسوف يقوي ذاكرتهم ، لانه هو اكسير الذاكرة والحكمة وهو ما اكتشفته أنا . . ولكن ثاموس اجابه قائلا . . . من الحذق بمكان كبير ياثيوث ان يخترع الفنون رجل واحد ، غير ان المقدرة على الحكم على نفعها أو ضررها بالنسبة لمستعمليها تعود الى شخص آخر . والآن انت يا من انت ابو الحروف قد قادتك عاطفتك لان تنسب اليها قوة هي نقيض القوة التي تمتلكها حقا ، لان هذا الاختراع سوف ينتج النسيان في عقول اولئك الذين سيتعلمون استعماله . . لانهم لن يمرنوا ذاكرتهم . ان ثقتهم بالكتابة ـ التي تنتجها اشكال خارجية ليست جزءا منهم

(**) كونفيوشوس ... المختارات .... ١٣/٣ .

(١) ص ١٤١ من الكتاب .

هم انفسهم ــ سوف تقعد بهم عن استعمال ذاكرتهم . وانك لتعرض على تلاميذك مظهر الحكمة لا الحكم الحق . ذلك انهم سيقراون اشياء عدة من دون تعليم وهم لهذا سوف يبدون وكانهم يعرفون اشياء كثيرة في حين انهم على الاغلب جهلاء ، ومن العسير الاتفاق معهم ماداموا غير حكماء ويتظاهرون بالحكمة .

فائيدروس : ياسقراط انك لتختلق القصص بسهولة عن مصر او اى قطر تحب .

سقراط : الكتابة يافائيدروس لها هذه الخاصية الغريبة . وهى شبيهة جدا بالرسم ، ذلك ان تهاويل الرسامين تنتصب امامك مثل الكائنات الحية ، ولكنها اذا ما سئلت لم تحر جوابا ولزمت الصمت المهيب الجليل . وكذلك هى الحال فى الكلمات المكتوبة فلربما ظننت انها تتكلم كما لو كانت مدركة ولكن اذا ساءلتها آملا ان تعرف شيئا مما تقول فانها تقول الشيء ذاته ابدا ، وكل كلمة عندما تكتب للوهلة الاولى فانها يمكن ان تتحرك فى جميع الوجوه بين اولئك الذين يفهمونها واولئك الذين لا ولع لهم فيها على حد سواء . وهى لا تميز بين من ينبغى ان تتكلم معه ومن لا ينبغى ان تتكلم معه ، وعندما تساء معاملتها او تذم ظلما فانها تحتاج الى حماية ابيها لانها تملك الحماية لنفسها . . .

الفصام بين « الحكمة » و « مظهر الحكمة » الذى يتخوف منه سقراط فى هذا الحوار الممتع هو ما يصفه اريك هافلوك فى الفصل الثانى من هذا الكتاب بـ « العلاقة المدمرة بين الخبرة EXPERIENCE والفكر THOUGHT » ، ويعتبر افلاطون مسؤولا عنها . يفصل هافلوك رايه هذا بقوله ان افلاطون اصر فى القرن الرابع قبل الميلاد على ضرورة الغاء الشعر كوسيلة شفهية للتواصل بين الناس كما يثبت الفكر الافلاطونى فى المجتمع ويرسخ . بعبارة اخرى ان التمكين للفكر الافلاطونى لم يكن ليتحقق الا على حساب محق التراث الشفهى فى الثقافة الاغريقية . وعلى يد افلاطون وارسطو تم تدمير الوحدة الطبيعية بين الخبرة والفكر ، تلك الوحدة التى كانت تميز التقليد الشفهى . فى هذا الاطار الافلاطونى اعطيت تجربة الانسان مع مجتمعه ومع نفسه وجودا منفصلا مجسدا فى الكلمة المكتوبة . لقد كان هذا الحدث من الاهمية بحيث جعل اوروبا ــ كما يقول هافلوك ــ تعيش حتى الوقت الحاضر فى ظلال افلاطون وارسطو الفكرية ، مستعملة لغتهما ، معترفة بثنائياتهما ومسلمة بنظامهما الفكرى التجريدى كواسطة اساس من وسائط التعليم العالى .

ان التطور المأسوى الذى يسجله هافلوك بالنسبة الى اختراع الكتابة هو انها لم تبتكر اصلا لاغراض اخلاقية او عقلانية او ثقافية كما درج الناس على الظن وانما تجم اختراعها عن دوافع عملية صرف . فقد ظهرت الكتابة فى الحضارة السومرية للمرة الاولى فى حسابات المدن والحواضر والمعابد ، تلك الحسابات الدقيقة والمعقدة . وفى الثقافة الهندوسية ظهرت الكتابة والحساب فى زمن قصير بعد تطور المجتمع الى الحد الذى اخذ معه بانتاج التجار والتجارة . ومن ههنا اجاز بعض المؤرخين لانفسهم القول بأن الكتابة لم تكن اختراعا مقصودا وانما هى نتاج عرضي وثانوى لحس قوى بالملكية الخاصة . من المؤرخين الذين ذهبوا هذا المذهب كلودلفى شتراوس فيما رواه لجورج كاربونييه (٢) حيث يلاحظ ان اختراع الكتابة لا يمكن أن يعتبر الا ثورة كاية ثورة تكنولوجية عرفها التاريخ البشرى . ذلك ان ظهور الكتابة ــ كما يعتقد شتروس ــ هو بمثابة اكتشاف الانسانية لاهم واخطر اكتشافاتها ، وهى لهذا ترتبط فى الشرق وفى الغرب بظهور المجتمعات الطبقية ، وهى قد

(٢) الفصل الاول من القسم الاول من الكتاب .

تسببت في تيسير استغلال الانسان للانسان في العصور القديمة وذلك عن طريق تبسيط المشاكل البيروقراطية المتعلقة بحفظ الاوامر الملكية وقوائم الاسماء والممتلكات والديون والسلالات وغيرها من السجلات الادارية .

لقد كان في هذه الحقيقة المتشابة عن اللغة ما جعل كبار المفكرين الغربيين المعاصرين (٣) يحذرون من الآثار السلوكية المترتبة على استعمال الكتابة استعمالا سياسيا واجتماعيا مقصودا ، لانها ـ اى الكتابة ـ في هذه الحالة تؤدى الى «التشويش الحقيقة وتزيد في ابهامها» ان في هذا التحذير عودة سافرة الى مقولة كونفيوشوس بأن اللغةعندما تكون مشوشةفان ما يقال لن يكون الشيء المراد ، وكان يكون المقول غير المراد، فان ماينبغي فعله يظل مهملا، واذا بقي ما ينبغي فعله مهملا تحللت الاخلاق والفنون ، واذا تحللت الاخلاق والفنون ابتليت العدالة بالظلال .

الواقع ان تشويش اللغة للحقيقة وزيادة ابهامها هو مسالةبالغة التعقيد ما تزال الانسانية تعانى منها حتى الوقت الحاضر » حتى لقد اتجهت بعض الفلسفات المعاصرة الى اعتبار اللغة المكيف الاول لسلوك الافراد والجماعات » وارجاع كثير من الاخطاء والندم الذى يعانى منه الانسان ـ فردا كان ام جماعة ـ الى غموض الكلمات التى تكون اساسا لبناءأفعاله ،وتفسير كثير من المواقف اللاموضوعية التى يتخذها الناس الى الالتباس اللغوى والوهم الذى يحيق بعقل الانسان من جرائه .

ـ ٢ ـ

على ان تشويش الحقيقة وزيادة ابهامها ليسا المأخذين الوحيدين على اللغة ، بل ان هناك بين علماء الاجتماع اللغوى من يعد الكتابة مسؤولة عن تعقيد الروابط الاجتماعية الانسانية الفطرية . فظهور فكرة القومية ، والممارسات الحربية والعنصرية التى ارتبطت باسماء بعض القوميات كانت نتيجة من نتائج ابتكار الكتابة بعد نتيجتها الاولى في احداث الانقسام الطبقى في المجتمع الانسانى . في هذا العدد يقول مارشال ماكلوم (٤) في حديثه عن الكتابة ك « معمار للقومية » أن من بين النتائج التى لم يكن قدحسب لها حساب لظهورالطباعة كان ظهور القومية اكثر تلك النتائج الفة للناس واكثرها قبولا من لدنهم .

« ان التوحيد السياسى للسكان بواسطة اللغات العامية والتجمعات اللغوية كان غير قابل للتفكير قبل ان تحيل الطباعة كل لهجة محلية الى اداة تواصل جماهيرية ... القبيلة . . وهى صورة من صور العائلة الممتدة المبنيةعلى روابط الدم تم تفجيرها بالطباعة لتحل محلها رابطة بشرية جديدة قائمة على التناظر بين تفكير اشخاص ليكونوا ـ وليتصرفوا ـ كافراد في قومية وليس كاعضاء في قبيلة . القومية جاءت بسبب الطباعة كهيئة شديدة التوتر للجماعة كجماعة ذات مصير مشترك ومركز مشترك ، واعتمدت اعتمادا كبيرا على سرعة حركة انتشار المعلومات بين افرادها . حتى اليوم تعتمد القومية ـ كصورة عن الذات ـ على الطباعة والصحافة ، وان تكن وسائل الاعلام الكهربائية قد بدات تعمل لغير صالحها » . (٥)

---

(٣) يوجين يونيسكو ـ الفصل التاسع من الكتاب .

(٤) مارشال ماكولم .. الفصل الثالث من الكتاب .

(٥) الكتاب ... ص ٣٨ .

ــ ٤ ــ

ان هذه المآخذ التاريخية على الكتابة لا تجعل منها بطبيعة الحال مسؤولا وحيدا عن سوء استعمالها من قبل الانسان . وقد كان من الممكن ان تلعب كأى واقع مستجد فى الحياة الانسانية ــ دورا مضادا تماما لما لعبته حتى الان . فهى على الرغم من مسؤوليتها غير المباشرة عن التجزئة الطبقية للمجتمع الانسانى ، وعن فصل الخبرة عن الفكر ، وعن قيام الثنائيات الاخلاقية والفلسفية ، ورغم تسببها فى تشويش الحقيقة وزيادة ابهامها ، على الرغم من ذلك كله فقد حفظت رسائل السماء الى الانسان ، ووجهت نداء بالضمير الانسانى الى العدل والحق ، وائتمنت على خزائن غنية من المعرفة ومن صور الجمال الأمر الذى ينقل المسؤولية عنها الى المجتمع الانسانى الذى وجدت فيه والى النظم الاجتماعية التى عملت لها . وعلى الرغم من المنشأ النفعى الاول لها فان موضوعها الرئيسى صار فيما بعد .. الانسان . ومن هنا نمت العلاقة الوطيدة بين اللغة والدراسات الانسانية حتى صارت علما عليها وعنوانا لها ، ولم ينتقص من قيمتها ان بعض جلادى الحضارة المعاصرة مثل غوبلز كان يحمل شهادة دكتوراه فى الأدب (٦) .

من هنا يتخذ الانشغال الانسانى بالكتابة صيغة جديدة .. ماذا يمكن فعله لجعل اللغة المكتوبة اداة من ادوات المساواة بين البشر ؟ وكيف يمكن انتزاعها من قوى الاستغلال لتوظيفها فى خدمة العقل الاجتماعى ؟ المتسائلون هنا لا ينظرون الى المستقبل بكبير تفاؤل حين يرصدون طبيعة التعامل الانسانى المعاصر مع الكتابة والكتاب . فهناك اولا وقبل كل شيء شواهد جمة على تدنى مستوى الاهتمام بالكتابة فى الحياة الانسانية المعاصرة . يستشهد انتونين ارتود (٧) على ذلك بانصرام زمن الروائع ، ملاحظا ان احد اهم المؤشرات فى مجال الانحطاط الفكرى فى الحياة المعاصرة ظاهرة اللامبالاة بما ينشر فى الغرب من الكتب من قبل القوى الاجتماعية المعتمدة . وعلى الرغم من ان الكتاب يمارسون كثيرا من الرقابة الذاتية على انفسهم غير ان كثيرا من دور النشر المرموقة لا تتحرج من نشر كتب تتحدث عن الجماع مع صغار الاطفال ، او من فنون العمل الفوضوى وغير ذلك مما يعلم المنحرفين او الحاقدين على المجتمع كيفية عمل القنابل ، او تزوير بطاقات السفر بالطائرات ، او تخريب مؤسسات تصفية المياه ، او نسف شبكات التليفون .

وقريب من هذه النظرة موقف جورج شتاينر حول مستقبل « الكتاب » (٨) حيث يربط بين تدني منزلة الكتاب ونمط الحياة المعاصرة ، اذ لم تعد المكتبات تجد لها مكانا فى الشقق السكنية الحديثة ، ولم يعد هناك خدم خاصون يقومون على العناية بها ودهان رفوفها . وفى الفراغ القليل المتوفر فى هذه الشقق نجد اجهزة الستيريو والراديو والتلفزيون . كما ان طريقة العيش الحديثة التى تجعل من المنزل ساحة مفتوحة لجميع افراد العائلة لم تعد تأذن بخصوصية اجواء القراءة المعهودة سابقا . يضاف الى هذا ان القراءة اصبحت تجد لها منافسا قويا فى التلفزيون او الراديو من هنا لم تعد القراءة الجادة المتعمقة التي عرفها مفكرو الازمنة السالفة مألوفة في اكثر بيوتنا الحديثة .

---

(٦) الفصل الحادى عشر من الكتاب .

(٧) الفصل العاشر من الكتاب .

(٨) الفصل الثالث من الكتاب .

كذلك يقوم نمط الطباعة الحديث المتمثل في كتب الجيب ذات الاغلفة الورقية شاهدا آخر على الازمة التي تعانيها القراءة . ان هذه الكتب تشف عن المعنى الذي يقف وراءها ، وهو انها كتب اريد لها ان تقرا على عجل ، وفي حالة من الحركة والتنقل لا تأذن بتعمقها او تحليلها .

لقد اضافت الحركات الثورية بين الشباب المتعلم بعدا جديدا لازمة الكتاب اسقط عنه حالة الجلال والقدسية التي احاطته بها الاجيال الماضية ، فلم يعد ـ اي الكتاب ـ مطمحا او تبريرا للحياة الانسانية العاقلة حتى لقد بلغت الجراة ببعض هؤلاء الثوريين الى طرح شعار « ان زوجا من الاحذية يعدل في قيمته كل كتب شكسبير وبوشكين » .

وليست الشواهد الاحصائية باقل دلالة على ازمة الكتاب من الشواهد الفكرية . فقد كشفت احصائية نشرت في فرنسا عام ١٩٧٠ عن ان الفرد الفرنسي متوسط الثقافة لا يستطيع ان يقرا في السنة الواحدة اكثر من كتاب واحد فقط . اما في ايطاليا فان النسبة اقل من ذلك بكثير وعموما فان ازمة الكتاب ، في الغرب خصوصا ، تترجم عن ذاتها في عدد دور النشر التي تغلق سنويا وتخرج خاسرة من المنافسة مع وسائل الاعلام الاخرى .

يضيف دوغلاس بوش ـ في الفصل السادس من الكتاب ـ مبررا جديدا للقلق على مستقبل الكتابة ، ظاهرة يسميها « تلويث اللغة » ويعللها تعليلا سياسيا صرفا . وخلاصة المشكلة في نظره هي انه لا يمكن اصلاح اللغة من دون اصلاح المؤسسات الاجتماعية، ذلك ان الصراط المستقيم الى اصلاح اللغة يبدا من اصلاح المؤسسات السياسية والاجتماعية ، وكذلك اصلاح الثقافة الاخلاقية العامة . « فلو كانت هناك ترتيبات ادارية اقل تعقيدا لكان هناك حاجة اقل الى الكلام الاداري المزدوج . ولو كان الناس اكثر حرية واكثر كفاية في حياتهم الجماعية وفي اعمالهم لكانوا اكثر عصمة ضد التأثر بما يقوله الخطباء الغوغائيون ، ولو لم تكن الاعلانات التجارية بالكثرة التي هي عليها الآن لاخذ الاطفال المفردات اللغوية ماخذا اكثر جدية » .

على ان الخطر الاكبر على مستقبل العلاقة بين الانسان ولغته المكتوبة يكمن في الاستغلال الاجتماعي للكتابة الهادف لافراز « الانسان ذي البعد الواحد » الذي يتحدث عنه هربرت ماركوزه في الفصل السابع من هذا الكتاب الممتع .

يعتقد ماركوزه ان التطور الصناعي قد اغلق « دائرة الحوار » على الفرد ، وجعله يدور حول نفسه داخل هذه الدائرة وبذلك سلبه تلك القدرة الفطرية الاولى على التفكير في خط مفتوح . يقول ماركوزه في تعليل نظريته هذه :ـ

« . . . ان المجتمع الصناعي يكشف
ـ من خلال ممارساته اللغوية ـ
عن اطوبته الثقافية . ولكنه
يكشف في الوقت ذاته وبالطريقة
ذاتها عن تدميره لمصادر الابداع الانساني ،
وذلك بالايحاء لافراده
بانه من التقدم بحيث لا ينبغي لهم
ان يفكروا في غير الخير الذي يعمهم
الآن والذي ينعمون به . هذا
النوع من الخير العميم ، هذا البناء
الفوقي ذو الانتاجية العالية القائم
على اسس بالية ، هذا

الخير العميم يتوطن في سلب اجهزة
الاعلام التي تتوسط بين السادة
الجدد للنظام الاجتماعي وبين اتباعهم .
وكلاء دعاية هذا النظام هم الذين
يشكلون عالم التواصل
الفكري في المجتمع الصناعي والذي
يؤدي في النهاية الى بروز سلوك
البعد الواحد المميز لافراده » .

تأسيسا على هذه النظرية ، يقرر ماركوزه أن لغة النظام الصناعي تشهد على قوة هجومه على الفكر المتسامي والخلجات النافذة ، وفي انماط الحوار الشائعة في هذا النظام يظهر التعارض الحاد بين انماط الفكر الثنائي الابعاد ، الديالكتيكي ، وبين السلوك التكنولوجي والعادات الاجتماعية والفكرية التي يزرعها في افراده . في اطار هذه العادات يختفي التوتر الابداعي بين المظهر والواقع ، بين الحقيقة FACTOR والعامل TRUTH ، بين الجوهر والعرض ولتحسر عناصر الاستقلال والاكتشاف ، وتتراجع موجبات التجريب والنقد أمام تراتيب التأكيد والتقليد والمحاكاة التي تملكها وسائل الاعلام المعاصرة لتتغلغل في انماط الكلام العام ــ عناصر السحر والطقوسية ، وبتجرد الحوار من التأملات التي هي مراحل عملية الادراك والتقييم الادراكي ، وتفقد المفاهيم وهي المشتملة على الحقائق ، وبهذا تتسامى عليها . تمثيلها اللغوي الاصيل .

ــ ٥ ــ

لقد قلنا في مطلع هذا الحديث أن لهذا الكتاب قضية وليس له موضوع . وقد حاولت الصفحات المتقدمة الكشف عن أبعاد هذه القضية ، وجلت بعضا منها ، وليس افضل لاختتام هذا الحديث من بلورة القضية في كلمات ماركوزه :

« ان النمط الفكري الشائع في النظام الاجتماعي المعاصر ــ وبخاصة جناحه الصناعي المتقدم ــ يتعامل مع الكتابة تعاملا طوبا ليسبغ على العبودية صفة الحرية وعلى اللامساواة سمة المساواة . هذا النمط يمنع التعبير الحر عن طريق المفاهيم المغلقة التي ينشرها من خلال الاجهزة التي يملكها وبواسطتها يقرر نماذج التفكير للافراد وتكون اللغة نتيجة لذلك لغة اورويلية (٩) ، لغة « الحرب هي السلام » و « السلام هو الحرب » .

ان هذه ليست دعوة لرفض الكتابة بقدر ما هي دعوة لخلاصها .

★ ★ ★

(٩) نسبة « الى جورج اورول GEORGE ORWELL مؤلف رواية « مزرعة الحيوان ANIMAL FARM »

من الكتب الجديدة

كتب وصلت الى ادارة المجلة ، وسوف نعرض لها بالتحليل في الاعداد القادمة

(1) Asimov, Isaac ; **The Collapsing Universe, The Story of Black Holes**, Hutchinson of London, 1977.

(2) Davidson D. A. and Shackley M. L., (edit.) **Geoarchaeology, Earth Science and The Past**, Duckworth, 1976.

(3) Entwistle, Harold ; **Class, Culture and Education**, Methuen, 1977.

(4) Lees, Francis A & Brooks, Hugh C. ; **The Economic and Political Development of The Sudan**, The Macmillan Press Ltd., 1977.

(5) Pepper, Elizabeth & Wilcock, John ; **Magical and Mystical Sites, Europe and The British Isles**, Weidenfeld and Nicolson, London, 1977.

***